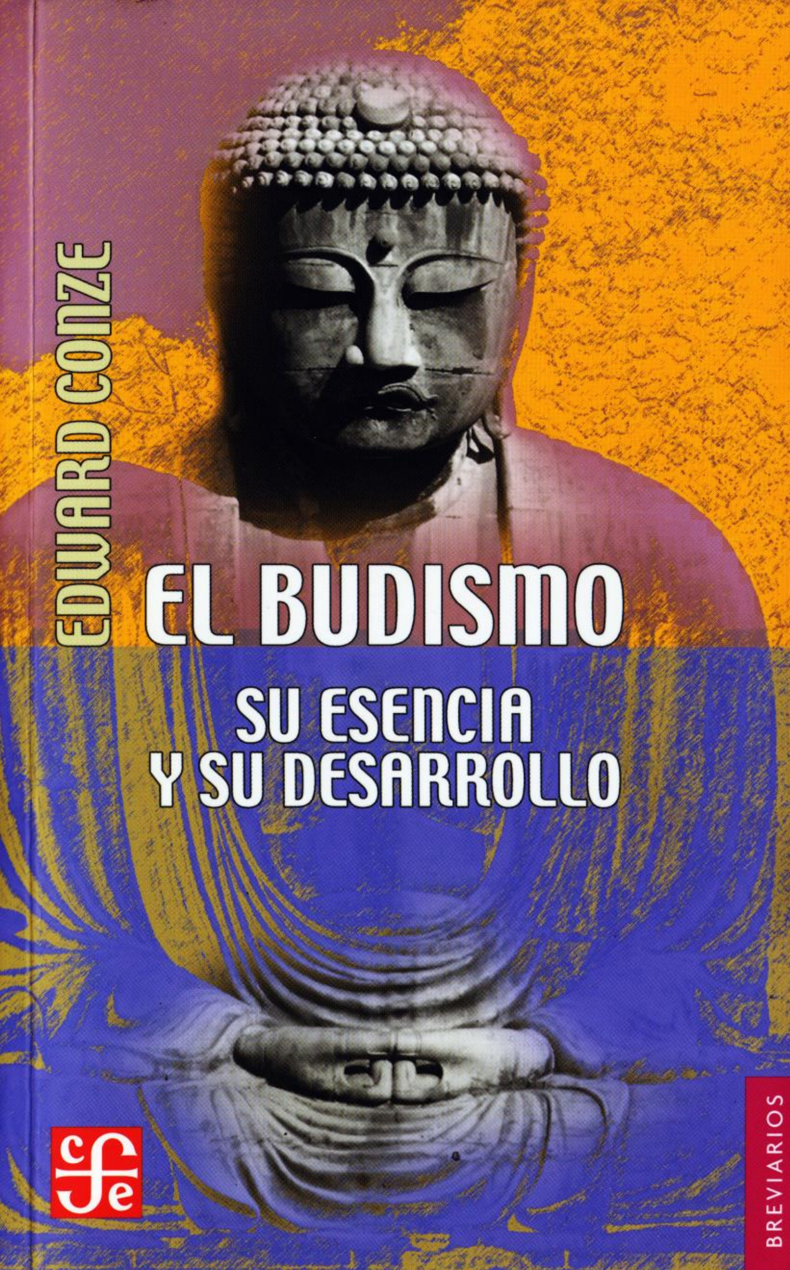

EDWARD CONZE
EL BUDISMO
SU ESENCIA
Y SU DESARROLLO
fce
BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

275

EL BUDISMO

Traducción de
FLORA BOTTON-BURLÁ

EL BUDISMO

Su esencia y su desarrollo

por

EDWARD CONZE



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1951
Segunda edición en inglés, 1953
Tercera edición en inglés, 1957
Primera edición en español, 1978
Tercera reimpresión, 2013

Conze, Edward
El budismo: su esencia y su desarrollo / Edward Conze ; trad. de Flora Botton-Burlá. — México : FCE, 1978
305 p. ; 17 × 11 cm — (Colec. Breviarios ; 275)
Título original Buddhism. Its Essence and Development.
ISBN 978-968-16-0010-5

1. Budismo 2. Religión I. Botton-Burlá, Flora, tr. II. Ser. III. t.

LC BL1451 .2 Dewey 082.1 B846 V.275

Distribución mundial

Traducción de Flora Botton-Burlá

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: (55)5227-4672. Fax: (55)5227-4694

ISBN 978-968-16-0010-5

Impreso en México • *Printed in Mexico*

PREFACIO

ARTHUR WALEY

NO EXISTE actualmente, ni en inglés ni en cualquier otra lengua, una explicación del budismo tan amplia y al mismo tiempo tan fácil y amena como la que se encuentra en el libro del doctor Conze.

Probablemente conocen ustedes la historia del rey que les preguntó a los ciegos cómo era un elefante. Uno, tocando su trompa, dijo: "Como un eje de carreta"; otro, tocando su oreja, dijo: "Como un aventador de grano", y así sucesivamente. Esta parábola muy bien se podría aplicar a los intentos europeos de escribir la historia del budismo. No es que los historiadores sean culpables de ello. A principios del siglo XIX, los únicos documentos accesibles eran los que representaban el budismo medieval en Nepal. Tan grande fue la sensación creada por la recuperación posterior en Ceilán de un canon mucho más antiguo, que se consideró que las escrituras en pali (las que se encontraron en Ceilán) representaban la totalidad del budismo antiguo. Todavía en 1932, la señora Rhys Davids, en su *Manual of Buddhism for Advanced Students* [*Manual de budismo para estudiantes avanzados*] —título bastante ambicioso—, usa pocos documentos aparte de las escrituras en pali. Un año después E. J. Thomas dio una relación más amplia en su *History of Buddhist Thought* [*Historia del pensamiento budista*]; pero su obra más bien está des-

tinada a los especialistas que al público en general. Otros libros, como *Buddhist Philosophy* [*La filosofía budista*], de Keith, simplemente son listas de opiniones de personas a quien se ha considerado totalmente alejadas y "faltas tanto de sistema como de madurez". Para el doctor Conze, las preguntas que plantea y contesta el budismo son preguntas vivas y actuales, y constantemente las relaciona tanto con la historia como con la realidad actual.

En mi opinión, los libros no tienen valor a menos que expresen un punto de vista, y no tienen que hacerlo tergiversando los hechos, sino haciendo evidente para el lector la reacción emocional e intelectual del autor frente a esos hechos.

El libro del doctor Conze, en mayor medida que ningún otro de su tipo que haya yo leído en mucho tiempo, logra hacer esto.

NOTA DEL AUTOR

La idea de este libro se originó con unos amigos míos en 1941, cuando yo vivía en Godshill, en Hampshire, y estaba intentando averiguar hasta qué punto se podía practicar la meditación budista en la época actual. Los primeros capítulos representan conferencias que pronuncié hace algunos años en St. Peter's Hall, en Oxford, y todavía quedan en ellos algunas huellas del lenguaje hablado. En 1948 el doctor William Cohn, de Oxford, me dijo que sería muy apreciada una obra que incluyera toda la esfera del pensamiento budista, y me alentó a terminar el libro. El doctor Cohn y, en una etapa posterior, los señores Arthur Waley y Christmas Humphreys, han eliminado muchos errores. Los señores Claud Sutton y Arthur Southgate han revisado el estilo en inglés. Conversaciones con varios estudiosos me han puesto en el buen camino —así lo espero— sobre una buena cantidad de puntos difíciles y que se prestan a discusión. En relación con esto debo mencionar, con agradecimiento, al profesor F. W. Thomas, al doctor E. J. Thomas, a los profesores Murti, de Colombo, Lamotte, de Lovaina, Demieville, de París, y Tucci, de Roma y al doctor Pott, de Leyden. Muchos de los textos en los que está basada mi relación nunca han sido traducidos al inglés. Quizá algún día sea posible ofrecer al lector una selección de los principales documentos del pensamiento budista, que avalaría mucho de lo que simplemente se afirma aquí.

E. C.

Saffron Close, Ewelme, enero de 1951.

INTRODUCCIÓN

El budismo como religión

EL BUDISMO es una forma oriental de espiritualidad. Su doctrina, en sus supuestos básicos, es igual a muchas otras enseñanzas del mundo entero, enseñanzas a las que se podría llamar "místicas". La esencia de esta filosofía de la vida ha sido explicada con gran fuerza y claridad por Tomás de Kempis, en su *Imitación de Cristo.* Lo que se conoce como "budismo" forma parte de la común herencia humana de sabiduría, por medio de la cual los hombres han logrado superar este mundo y alcanzar la inmortalidad, o una vida sin muerte.

Durante los dos últimos siglos, los intereses espirituales en Europa han sido pospuestos a otras preocupaciones, que tienen que ver con problemas económicos y sociales. Hoy día la palabra "espiritual" parece imprecisa. En realidad, no es fácil de definir. Es más fácil decir por qué medios se llega al reino espiritual que definir lo que es éste en sí. En mi opinión, la tradición casi universal de los sabios nos ha legado tres caminos para acercarnos a lo espiritual:

- considerar la experiencia sensorial como relativamente poco importante;
- tratar de renunciar a aquello hacia lo que sentimos apego;
- intentar tratar a todos los hombres de la misma manera, cualquiera que sea su apariencia,

su inteligencia, su color, su olor, su educación, etcétera.

El esfuerzo colectivo de los pueblos europeos durante los últimos siglos se ha vertido por canales que, con arreglo a esta definición, no son "espirituales".

Con frecuencia se da por sentado que hay alguna diferencia fundamental entre Oriente y Occidente, entre Europa y Asia, en su actitud frente a la vida, en su sentido de los valores, y en los procesos de sus almas. Los cristianos que piensan que el budismo no es apropiado para las condiciones de vida europeas olvidan el origen asiático de su propia religión, y, si a eso vamos, el de todas las religiones. Una religión es una organización de aspiraciones espirituales, que rechazan el mundo sensorial y niegan los impulsos que nos unen a él. Durante 3 000 años, sólo Asia ha creado ideas y métodos espirituales. En estas cosas, los europeos han tomado prestado de Asia, han adoptado ideas asiáticas y, frecuentemente, las han vulgarizado. No creo que se pueda señalar en Europa ninguna creación *espiritual* que no sea secundaria, que no tenga su impulso último en el Oriente. El pensamiento europeo se ha destacado en la elaboración de las leyes y la organización *sociales*, especialmente en Roma e Inglaterra, y en la comprensión y el dominio *científicos* de los fenómenos sensoriales. La tradición europea se inclina hacia la afirmación de la voluntad de vivir, y tiende a ir activamente hacia el mundo de los sentidos. La tradición espiritual de la humanidad está basada en la negación del deseo de vivir y mira en dirección opuesta a

la del mundo de los sentidos. Toda la espiritualidad europea ha tenido que ser renovada periódicamente por algún influjo del Oriente, desde la época de Pitágoras y Parménides. Si separamos los elementos orientales de la filosofía griega, si quitamos a Jesucristo, San Pablo, Dionisio el Areopagita, y el pensamiento árabe, todo el pensamiento espiritual europeo de los últimos dos mil años resulta inimaginable. Desde hace aproximadamente un siglo, el pensamiento de la India ha empezado a ejercer su influencia en Europa, y ayudará a dar nueva vida a los lánguidos restos de la espiritualidad europea.

Ciertos rasgos distinguen al budismo de otras formas de sabiduría. Son de dos clases:

> Mucho de lo que ha llegado hasta nosotros como "budismo" no se debe al ejercicio de la sabiduría, sino a las condiciones sociales en que existía la comunidad budista, al lenguaje que empleaba y a la ciencia y a la mitología que estaban en boga en el pueblo que lo adoptó. Se debe distinguir a fondo entre las curiosidades exóticas y los rasgos esenciales de una vida santa.
>
> Hay varios métodos para lograr la salvación por medio de la meditación, de los cuales la tradición budista da una explicación más clara y más completa que la que he encontrado en ningún otro sitio. Sin embargo, esto es en gran parte cuestión de temperamento. Si se estudia debidamente la literatura de los jainos, de los sufis, de los monjes cristianos del desierto egipcio y de lo que la Iglesia Católica llama teología "ascética" o "mística", arrojan casi el mismo resultado.

A una persona totalmente desilusionada del mundo contemporáneo y de sí misma, el budismo puede ofrecerle muchos puntos de atracción: en la sublimidad trascendente del mundo mágico de sus pensamientos sutiles, en el esplendor de sus obras de arte, en la magnificencia de su dominio de vastas poblaciones, y en el decidido heroísmo y tranquilo refinamiento de aquellos que están compenetrados con él. Aunque en un principio uno pueda sentirse atraído por lo remoto del budismo, sólo se puede apreciar su verdadero valor cuando se le juzga por los resultados que produce día tras día en la propia vida.

Las reglas de conducta sana que recomiendan las Escrituras budistas se reúnen en tres grupos: *Moralidad, Contemplación* y *Sabiduría.* Mucho de lo que está incluido bajo *Moralidad* y *Contemplación* es propiedad común de todos los movimientos religiosos de la India que buscaban la salvación en una vida apartada de la sociedad cotidiana común. Ahí aparecen, además de reglas de conducta para los legos, los reglamentos para la vida de la hermandad sin hogar de los monjes; muchas prácticas yoga: la respiración rítmica y consciente, la restricción de los sentidos, los métodos para inducir el trance mirando círculos de colores, las etapas del éxtasis, el cultivo de la amistad ilimitada, la compasión, la alegría amistosa y la calma de espíritu. Hay además meditaciones de carácter generalmente edificante, que se podrían encontrar en cualquier religión mística, como la meditación sobre la muerte, sobre lo repulsivo de las funciones de este cuerpo material, sobre la Trinidad del Buda, el *Dharma* (la Verdad) y el *Samgha* (la Her-

mandad). De pocos se podría esperar que practicaran todos esos métodos en una vida. Hay muchos caminos para llegar a la emancipación. Lo que todos tienen en común es su meta: la extinción de la creencia en la individualidad.

Sin embargo, si la palabra "individualidad" se toma en el sentido tan vago que tiene en la actualidad, no transmite lo que quería decir el Buda. Según la enseñanza budista, y como veremos detalladamente más adelante, el hombre, con todas las cosas que puede poseer, consiste en cinco "montones", conocidos técnicamente como *skandhas*. Estos son:

el cuerpo
los sentimientos
las percepciones
los impulsos y emociones
los actos de conciencia.

Cualquier cosa que una persona pueda agarrar, o en la que se pueda apoyar, o de la que se pueda apropiar, debe entrar en uno de esos cinco grupos, que constituyen la *materia* de la "individualidad". Se dice que la *creencia* en la individualidad surge de la invención de un "yo" sobre y por encima de esos cinco montones. Esta creencia se expresa en el supuesto de que algo de esto es "mío", o que "yo soy" algo de esto, o que algo de esto "es yo mismo". O, en otras palabras, en la creencia de que "yo soy esto", o que "yo tengo esto", o de que "esto está en mí", o de que "yo estoy en esto". El hecho de la individualidad desaparece al mismo tiempo que la creencia en él, puesto que no es más que una

imaginación gratuita. Cuando el individuo, constituido por una aglomeración arbitraria tomada de esos cinco montones, deja de existir, el resultado es el Nirvana, la meta del budismo. Si se quiere expresar esto diciendo que uno ha encontrado su "verdadera individualidad", la palabra "individualidad", en la acepción que ahora se le da, es lo bastante vaga y elástica para permitirlo. Sin embargo, las Escrituras budistas evitan claramente esta expresión, o cualquier otra expresión equivalente.

Las distintas escuelas del budismo surgen, como trataré de mostrarlo, de diferencias en la manera de acercarse a la meta budista. Ya en la primera Orden, se refiere que hombres de temperamentos y facultades distintos llegaron a la meta por caminos diferentes. Sariputra fue afamado por su sabiduría, Ananda por su fe y devoción, Maudgalyayana por su potencia mágica. En tiempos posteriores, personas de distintas opiniones formaron escuelas distintas y, además, la difusión de la doctrina produjo una separación geográfica, y organizaciones separadas. Algunos de los métodos para lograr la desindividualización, que analizaremos en los últimos capítulos de este libro, no se mencionan para nada en los estratos más antiguos de la tradición tal como ha llegado a nosotros, o sólo se esbozan vagamente. Pero, como habrían alegado muchos de los budistas más tardíos, el Buda, en su amor a los seres, no hubiera excluido nada que pudiese ayudar a cualquiera que buscase lo justo. Gran parte de este libro estará dedicada a explicar lo que representaba cada una de las escuelas principales, qué método escogieron como su camino particular, cómo se puede pensar que éste lleve a

la misma meta que las demás, y cuál fue su suerte en el mundo de la historia.

El budismo como filosofía

La filosofía, tal y como la entendemos en Europa, es una creación de los griegos. Es desconocida por la tradición budista, la cual consideraría que la investigación de la realidad, por el mero propósito de saber más acerca de ella, sería una pérdida de tiempo valioso. La enseñanza del Buda se ocupa exclusivamente de mostrar el camino a la salvación. Cualquier "filosofía" que se pueda encontrar en las obras de los autores budistas es completamente incidental. En el vasto vocabulario del budismo no encontramos ninguna palabra que corresponda a nuestro término "filosofía". Una analogía puede aclarar esta posición. La lengua china, como los chinos la entendían, no contenía gramática alguna, y se enseñaba en China sin instrucciones gramaticales. Algunos filólogos europeos, siguiendo el modelo de nuestras categorías gramaticales latinas, han construido una "gramática" para la lengua china. Ésta no se amolda muy bien al idioma, y los chinos siguen prescindiendo de ella. Sin embargo, esta gramática de tipo latino, con sus categorías familiares, puede ayudar a algunos europeos a aprender más fácilmente el chino. De manera semejante, un intento de definir el pensamiento budista con la terminología filosófica empleada en Europa puede facilitar el acercamiento a él. El budismo como "filosofía" podría entonces describirse como un "pragmatismo dialéctico" de enfoque

"psicológico". Consideremos esos tres términos uno por uno.

El budismo, que por su origen e intención es una doctrina de la salvación, siempre ha estado marcado por su actitud intensamente práctica. No fomenta la especulación sobre temas que no sean pertinentes para la salvación. El hecho básico de la vida es el sufrimiento. Si un hombre fuese herido por una flecha, no se negaría a que se la sacaran antes de saber quién la disparó, o si el hombre que lo hizo era soltero o casado, alto o bajo, rubio o moreno. Todo lo que querría sería librarse de la flecha. El último mandato del Buda a sus discípulos decía: *Ninguna cosa condicionada es permanente. Labrad diligentemente vuestra salvación.* A través de su larga historia, los budistas nunca han perdido ese giro particular. Se habrían evitado innumerables equívocos si se hubiera comprendido que las afirmaciones de los escritores budistas no pretenden ser proposiciones acerca de la naturaleza de la realidad, sino consejos sobre cómo actuar, afirmaciones sobre modos de conducta y experiencias relacionadas con ellos. "Si quieres llegar allí, entonces debes hacer esto." "Si haces esto, experimentarás esto."

Por tanto, podemos decir con suficiente verdad que el pensamiento budista tiene una tendencia hacia lo que llamamos *pragmatismo*. El valor de un pensamiento debe juzgarse por lo que se puede hacer con él, por la calidad de la vida que resulta de él. Dondequiera que se encuentren pruebas de calidades tales como el desapego, la bondad, la serena confianza en sí mismo, etcétera, se tiende a pensar que la "filosofía" que hay detrás de tal ac-

titud debe ser muy recomendable. *De toda enseñanza de la cual te puedas asegurar de que lleva a lo desapasionado y no a las pasiones; al desapego y no a la esclavitud; a la disminución de las ganancias materiales y no a su aumento; a la frugalidad y no a la codicia; al contento y no al descontento; a la soledad y no a la compañía; a la energía y no a la pereza; al goce del bien y no al goce del mal, de esas enseñanzas puedes afirmar con seguridad: Ésta es la Norma. Ésta es la Disciplina. Éste es el Mensaje del Maestro.*

A medida que se fue desarrollando el budismo, su pragmatismo se volvió todavía más explícito. Se llegó a ver que cualquier cosa que se pueda decir es ultimadamente falsa, falsa por el mero hecho de que uno la dice. *Los que dicen no saben; los que saben no dicen.* Sólo el *silencio ario* no violaba la Verdad. Si uno dice algo —y es asombroso encontrar cuánto tenían que decir los defensores del silencio ario— esto sólo se justifica por lo que llamaban "dominio de los medios". En otras palabras, uno lo dice porque puede prestar ayuda a otras personas en cierta etapa de su progreso espiritual.

La doctrina sagrada es básicamente una medicina. El Buda es como un médico. Del mismo modo que un médico debe conocer el diagnóstico de los distintos tipos de enfermedades, sus causas, los antídotos y los remedios, y debe ser capaz de administrarlos, así el Buda ha enseñado las *Cuatro nobles verdades,* que indican la extensión del sufrimiento, su origen, su terminación y el camino que lleva a su terminación (ver pp. 56-64). Sin embargo, si se aislan las afirmaciones del Buda de la tarea

que pretenden cumplir, entonces dejan de tener sentido, y pierden toda su fuerza.

En el budismo, la meditación es el medio principal para llegar a la salvación. Se da mucha menos importancia al "hacer algo" por medio de la acción directa que a la contemplación y la disciplina mental. Lo que se busca es el dominio de los procesos mentales a través de la meditación sobre ellos. Por consiguiente, el pensamiento budista está impregnado de lo que llamamos *psicología*. Mezcla metafísica y psicología en una forma que no tiene paralelo en Occidente.

Además del pragmatismo y del énfasis psicológico, el pensamiento budista se inclina a lo que podríamos llamar *dialéctica*. La dialéctica es una forma de la lógica, que se asocia en Europa con nombres como los de Zenón de Elea y Hegel. Representa la creencia de que, si se piensa adecuada y profundamente sobre cualquier cosa, se llega a contradicciones, es decir, a afirmaciones que en cierta medida se anulan mutuamente. Los pensadores budistas aman la paradoja y la contradicción. Puedo ilustrar esto con dos citas del *Sutra del diamante*, tratado escrito probablemente alrededor del año 350 de nuestra era, que ha tenido más lectores que ninguna otra obra metafísica. Allí, el Buda dice: *"Los 'seres', los 'seres', Oh Subhuti, como 'no-seres' han sido enseñados por el Tathagata. Y por tanto se les llama 'seres'"*. O también: *"De tantos seres como hay en estos sistemas del mundo, de todos ellos conozco, en mi sabiduría, las variadas corrientes de pensamiento. ¿Y por qué? Las 'corrientes de pensamiento', las 'corrientes de pensamiento' Oh Subhuti, como 'no-corrientes' han sido enseñadas*

por el Tathagata. Y por tanto se les llama 'corrientes de pensamiento'. ¿Y por qué? No se llega al pensamiento pasado; no se llega al pensamiento futuro; no se llega al pensamiento presente."

Al derrotar al pensamiento, las contradicciones efectivamente se liberan. Otra cadena del pensamiento ha sido rota, y se abre la vastedad del espacio ilimitado de la verdad. De una manera más secular, algunas personas sienten algo semejante al leer literatura absurda. En el budismo, se desafían las reglas ordinarias de la lógica, en nombre de la libertad del Espíritu que las trasciende. Además, lo que aquí hace que aparezcan como lícitas afirmaciones que se anulan mutuamente es la introducción de la noción de Absoluto, como ocurre con Zenón, Nicolás de Cusa y Hegel.

La eliminación del yo, y la doctrina del no-yo

La contribución específica del budismo al pensamiento religioso se encuentra en su insistencia en la doctrina del *"no-yo" (an-attā* en pali, *an-ātman* en sánscrito). La creencia en un "yo" es considerada por todos los budistas como condición indispensable para que surja el sufrimiento. Evocamos ideas tales como "yo" y "mío", y resultan muchos estados sumamente indeseables. Seríamos perfectamente felices, gloriosamente felices, tan felices como (según ciertos psicólogos) el niño en el seno materno, si pudiéramos primero librarnos de nuestro yo. La afirmación de que sólo se puede ser realmente feliz después de que ya no se está ahí, es una de las aparentes paradojas que al hombre co-

mún deben parecerle simples absurdos. De cualquier modo, es bastante obvio que la infelicidad requiere que yo me identifique con otras cosas, en el sentido de que creo que lo que les pasa a ellas me pasa a mí. Si hay un diente, y en él hay podredumbre, hay un proceso en ese diente y en el nervio que está ligado a él. Si ahora mi "yo" se acerca a ese diente y se convence de que es "mi" diente —y a veces no parece necesitar mucho convencimiento— y cree que lo que le pasa al diente debe necesariamente afectarme a *mí*, es probable que resulte cierta perturbación del pensamiento. El budista lo ve así: aquí está la idea de "yo", un mero invento de la imaginación, al cual no corresponde nada real. En el mundo se están realizando toda clase de procesos. Ahora conjuro otro invento de la imaginación, la idea de "pertenecer", y llego a la conclusión de que una parte, no muy bien definida, de este mundo "pertenece" a ese "yo", a "mí". En esta visión, el budismo difiere en gran medida de algunas de nuestras tradiciones occidentales. En la filosofía de Aristóteles, por ejemplo, esa idea de "pertenecer" *(hyparkhein)* está tratada en forma no crítica como dato último de la experiencia, y toda la lógica y la ontología de Aristóteles están construidas sobre ella.

Esta doctrina del Anatta es muy profunda. Se presume que se necesitará más de una vida para llegar a su fondo. Del modo en que ha sido legada por la tradición budista, comprende en realidad dos afirmaciones. Las dos proposiciones que debemos distinguir son:

Se afirma que no hay nada en la realidad que corresponda a palabras o ideas tales como "yo", "mío",

"pertenencia", etc. En otras palabras, el yo no es un hecho.

Se nos conmina a considerar que nada en nuestro yo empírico merece ser visto como el verdadero yo (cf. pp. 150 y ss.).

La segunda de estas proposiciones se irá aclarando en el curso de este libro. Examinemos ahora la primera.

Se nos conmina a luchar contra la convicción intelectual de que hay algo como un "yo", o un "alma", o una "sustancia", o relaciones tales como "pertenencia", o "propiedad". No se niega que el yo, etc., sean datos del mundo tal como aparece al sentido común. Pero como hechos de la realidad última, debemos rechazar el "yo" y todas las ideas afines. Este paso tiene un corolario importante. Si no existe la cosa que se llama "yo", tampoco hay una cosa que se llame "persona", porque una "persona" es algo que está organizado alrededor de un supuesto núcleo interno, un punto central de crecimiento, un "yo".

En mi libro *Contradiction and Reality (Contradicción y realidad)* he intentado replantear en términos modernos los argumentos budistas en contra de la validez objetiva de la noción de "yo". Repetirlos aquí nos llevaría demasiado lejos. Cualesquiera que sean los argumentos en contra de la idea del "yo", es obvio que habitualmente hablamos de él, y que nos cuesta trabajo prescindir de la palabra. En Inglaterra, la negación de Hume de la existencia del ego, considerado como una entidad distinta de los procesos mentales, se acerca mucho a la doctrina del Anatta. Desde un punto de vista puramente teórico, poco tiene que enseñar

a este respecto el budismo, que no se pueda encontrar también, y probablemente en una forma más cercana a nosotros, en Hume y en otros pensadores afines, como William James. La diferencia entre los filósofos budistas y los filósofos europeos y americanos radica en lo que hacen con una proposición filosófica una vez que han llegado a ella. En Europa, nos hemos acostumbrado a un abismo casi total entre la teoría de los filósofos y su práctica, entre sus ideas sobre la naturaleza del universo y su forma de vida. Schopenhauer y Herbert Spencer, por ejemplo, acuden a nuestra memoria como ejemplos especialmente notables. Si un filósofo de nuestro medio ha probado que no existe el ego, tiende a quedarse en esto y a actuar como si efectivamente existiera. Su codicia, su odio y su apego a las cosas materiales prácticamente no son afectados por sus argumentos filosóficos. Se le juzga por la consecuencia de sus ideas no con su vida, sino consigo mismas, por su estilo, su erudición; en resumen, por raseros puramente intelectuales. Simplemente no se "refuta" a un filósofo haciendo notar que es insoportablemente grosero con su mujer, que envidia a sus colegas más afortunados y que se turba cuando lo contradicen. En el budismo, por el contrario, toda la insistencia está en la forma de vida, en la santidad de la vida, en la eliminación de las relaciones emocionales con este mundo. Una proposición meramente teórica, tal como "no existe el ego", sería considerada como totalmente estéril, inútil. El pensamiento no es más que una herramienta, y su justificación se encuentra en sus productos.

No contento con la convicción intelectual de que

no hay ego, el budista aspira a una actitud totalmente nueva hacia la vida. Día tras día, en las muchas funciones y molestias de la vida diaria, debe aprender a comportarse como si no hubiera ego. Quienes buscan en el budismo ideas sorprendentemente nuevas, nunca antes expresadas, sobre el problema del yo, encontrarán poco. Quienes buscan en él consejos para llevar una vida sin yo pueden aprender mucho. La gran contribución de la "filosofía" budista radica en los métodos que elaboró para establecer la verdad del no-yo en nuestras mentes reacias; radica en la disciplina que se impusieron los budistas para hacer de esta verdad una parte de su propio ser.

El "pesimismo radical"

La otra parte de la doctrina del Anatta, que consiste en el rechazo de todo lo que constituye el yo empírico, o lo atrae, le ha valido al budismo la reputación de ser una doctrina "pesimista". Cierto es que este mundo, es decir, todo lo condicionado y no-permanente, es visto como totalmente enfermo, como totalmente imbuido de sufrimiento, como algo que debe ser totalmente rechazado, totalmente abandonado, para llegar a la meta única que es el Nirvana. Sin embargo, no estoy completamente seguro de que "pesimismo radical" sea un término realmente apropiado para esta actitud frente al mundo. Observadores de países budistas tales como Birmania y el Tibet, han asentado que sus habitantes son espontáneamente joviales, e incluso alegres, tanto los legos como los monjes. Es bastante

extraño que la tristeza pesimista que se quiere ver en la doctrina budista del sufrimiento universal se vea reflejada en una expresión alegre. Este mundo puede ser un valle de lágrimas, pero hay alegría en sacudirse su peso. Se debe renunciar a él. Pero si se gana el reino de Dios cuando se renuncia al mundo, entonces la ganancia es infinitamente mayor que la pérdida. De cualquier modo, lo mejor que podemos hacer con una palabra como "pesimismo" es rechazarla y enfrentarnos directamente al problema.

La actitud negativa que adoptan los pensadores budistas hacia este mundo está obviamente unida al problema del significado de la vida, y al problema del destino del hombre. Por más difícil que sea este problema, por más anticientífico que sea el ocuparnos de él, debemos llegar a una decisión a este respecto, porque toda la felicidad y lo fructífero de nuestras vidas dependen de la respuesta. Las ideas sobre la naturaleza y el destino del hombre, o sobre el significado de la existencia humana, se pueden dividir *grosso modo* en dos clases. Según la opinión de algunos, el hombre es un producto de la tierra. La tierra es su hogar. Su tarea es hacerse un hogar sobre la tierra. La autoconservación es la ley más alta, e incluso el deber más elevado del hombre. Otros, en cambio, creen que el hombre es un espíritu que está incómodo, un alma caída del cielo, un extraño en esta tierra. Su tarea es recuperar el estado de perfección que era el suyo antes de caer a esta tierra. La autonegación es la más alta ley y el más alto deber del hombre.

Nuestra civilización moderna favorece el primer punto de vista, el budismo está en favor del segun-

do. Desde luego, sería fútil aducir que tales problemas sólo pueden resolverse por medio de la discusión. En todas las decisiones sobre cuestiones de valores se debe tener cuidado en no exaltar los gustos personales, el temperamento y las preferencias propias a la dignidad de una ley natural y objetiva. Sólo se debería definir la propia posición, y no ejercer coerción sobre los demás para que la adoptaran. El punto de vista budista sólo atraerá a aquellas personas que están completamente desilusionadas del mundo tal y como es, y consigo mismas, que son extremadamente sensibles al dolor, al sufrimiento y a cualquier tipo de agitación, que tienen un enorme deseo de felicidad y una capacidad considerable de renunciación. Ningún budista supondría que todos los hombres son capaces de comprender su doctrina o desean hacerlo.

El budista busca una felicidad total más allá de este mundo. ¿Por qué ser tan ambicioso? ¿Por qué no contentarse con lograr toda la felicidad que sea posible en este mundo, por poca que sea? La respuesta es que en la práctica real se ve que no estamos contentos. Si un aumento de comodidad física y satisfacciones terrenales nos satisficiera, entonces los habitantes de los suburbios de Londres deberían estar inconmensurablemente más radiantes y contentos que los culíes chinos o los campesinos españoles. Lo que en realidad sucede es exactamente lo contrario. Nuestra naturaleza humana, según la creencia budista, está constituida de tal manera que sólo estamos satisfechos con la permanencia completa, la facilidad completa, la seguridad completa. Y no podemos encontrar ninguna de ellas en este mundo cambiante.

Los descubrimientos que han hecho en años recientes los filósofos y psicólogos sobre la importancia radical de la angustia en el núcleo mismo de nuestro ser, tienen un tono bastante budista. Según las opiniones de Scheler, Freud, Heidegger y Jaspers, hay en el núcleo de nuestro ser una angustia básica, un pequeño hueco vacío del cual sacan su fuerza todas las demás formas de angustia e incomodidad. En su forma pura, esta angustia sólo es experimentada por gente de mentalidad introspectiva y filosófica, y aun raras veces. Si uno nunca la ha sentido en sí mismo, no hay explicación que pueda convencerlo. Si uno la ha sentido, nunca la olvidará, por más que lo intente; se despierta en medio de la noche y siente una especie de asombro al estar allí, que luego se ve sustituido por el temor y el horror ante el mero hecho de estar allí. Entonces es cuando se sorprende a sí mismo solo, nada más por un momento, contra el telón de fondo de una especie de nada que lo rodea, y con un devorador sentido de su falta de poder, de su completa impotencia frente al hecho asombroso de que simplemente está allí. Por lo general, evitamos esta experiencia tanto como podemos, porque es terriblemente destructora y dolorosa. Por lo general, tengo mucho cuidado de no estar solo conmigo mismo, sino de acompañar al yo con toda clase de otras experiencias. La gente que está ocupada todo el tiempo, que siempre tiene que pensar en algo, que siempre tiene que estar haciendo algo, incesantemente está huyendo de esta experiencia de la angustia *básica* u *original*. Lo que generalmente hacemos es apoyarnos en y depender de algo diferente de este centro vacío de nuestro

ser. La afirmación budista es que nunca estaremos a gusto antes de haber superado esta angustia básica, y que sólo podemos hacer esto si no dependemos de nada.

La inmortalidad

Con su elevada opinión de la naturaleza del hombre, los budistas consideran que es razonable y sensato luchar por la inmortalidad. La finalidad del budismo, como la de muchas otras religiones, es alcanzar la inmortalidad, una vida sin muerte. El Buda, después de haber sido iluminado, afirmó que había abierto las *puertas a lo que no muere.* Es obvio que hay una gran diferencia entre la perpetuación de esta individualidad, por una parte, y la inmortalidad, por la otra. La inmortalidad es justamente lo opuesto a esta vida, que está unida con la muerte y es inseparable de ella. Empezamos a morir en el momento en que nacemos. El metabolismo de nuestros cuerpos empieza a volverse más lento inmediatamente después de la concepción. El nacimiento es la causa de la muerte. Todas las circunstancias que pueden traer la muerte real no son más que sus ocasiones. El acto del nacimiento, o de la concepción, para ser más exactos, es la causa decisiva que hace inevitable la muerte. A veces creo que los ingleses persisten en el benigno hábito de ejecutar a los criminales ahorcándolos, porque esta forma de ejecución ofrece un paralelo tan cercano al curso de la vida humana. En el momento de la concepción es como si saltáramos desde una tabla con un nudo corredizo atado alrededor de nuestros cuellos. Cuando llegue el mo-

mento, seremos estrangulados: sólo es cuestión de saber si esto ocurrirá más o menos pronto. Todo el tiempo estamos conscientes de nuestra peligrosa condición, nos atrevamos o no a enfrentarnos a ella. ¿Cómo *puede* uno estar tranquilo en el intervalo? Por tanto, la inmortalidad no es un deseo de perpetuar una individualidad que se compra al precio de la decadencia inevitable, sino una trascendencia de esta individualidad.

Supongamos ahora que el señor Fulano está harto de este estado de cosas en el cual todo se produce nada más por un corto tiempo, sólo para ser destruido otra vez. Supongamos que quiera volverse inmortal. Entonces no tendrá más remedio que negarse a sí mismo, en todo lo largo y lo ancho de su ser. Tendrá que librarse de todo lo que haya en sí mismo que no sea permanente. Sólo tratemos de pensar qué queda del señor Fulano después de volverse inmortal. Obviamente, su cuerpo habrá desaparecido. Junto con el cuerpo, habrían desaparecido sus instintos, puesto que están unidos a sus glándulas, a las necesidades de sus tejidos, en resumen al cuerpo. También su mente, tal y como la conoce, tendría que ser sacrificada. Como esta mente nuestra está tan unida a los procesos corporales, sus operaciones están basadas en los datos que le envían los órganos sensoriales del cuerpo, y revela su no permanencia saltando incesantemente y sin descanso de una cosa a otra. Con la mente desaparecería su sentido de consecuencia lógica. De hecho, el señor Fulano, al volverse inmortal, no se reconocería a sí mismo. Habría perdido todo lo que lo hace reconocible para sí mismo y para los demás. Y sólo podría nacer de nuevo si hubiera

aprendido a negar todo lo que trae desorden y confusión al lado inmortal de su ser —que está, como dirían los budistas, fuera de sus cinco skandhas— si negara todo lo que constituye su querida pequeña persona. La preparación budista consiste de hecho en debilitar sistemáticamente nuestra unión con esas cosas que hay en nosotros que nos impiden recuperar la inmortalidad que perdimos al nacer. Se subordina el cuerpo, se debilitan los instintos, se calma la mente, se trastorna y se agota al pensamiento lógico por medio de absurdos, y se tiene en poca consideración a los hechos sensoriales, puesto que el ojo de la fe y el ojo de la sabiduría reemplazan a los ojos del cuerpo. En realidad equivale al precepto de John Wesley cuando instó a un discípulo a *matarse pulgada por pulgada.*

Pero, como ya lo he dicho, todo depende de la concepción que se tenga de la naturaleza del hombre. Quienes consideran al hombre como una criatura sólo de la tierra, se inclinarán a comparar este anhelo budista de la inmortalidad con el caracol que deja su concha para emprender un vuelo. Quienes consideran al hombre como un ser esencialmente espiritual preferirán el símil budista de los cisnes de montaña que, cuando han dejado su lago en la montaña, van de laguna en laguna, sin establecerse en ninguna parte, hasta que vuelven a su verdadero hogar en las claras aguas del lago de la montaña.

Valores de supervivencia

Por elocuentes que puedan ser los sabios sobre este punto, el sentido común no puede dejar de adver-

tir que esta clase de espiritualidad está muy bien y es muy noble, pero ciertamente no es muy adecuada para cualquiera que tenga que vivir en este mundo, y sobre esta tierra. Hoy en día todos somos darwinianos inconscientes, y el valor de supervivencia de una doctrina espiritual parece ser terriblemente pequeño. ¿De qué manera podría mantenerse arraigada en la tierra? Sin embargo, los hechos históricos son bastante desconcertantes para el sentido común. La comunidad budista es la institución más antigua de la humanidad. Ha sobrevivido más tiempo que ninguna otra institución, con excepción de la secta afín de los jainos. Allí están los grandes y orgullosos imperios de la historia, guardados por legiones de soldados, naves y magistrados. Apenas alguno de ellos duró más de unos tres siglos. Y allí tenemos un movimiento de mendigos voluntarios, que siempre apreciaron más la pobreza que la riqueza; que habían jurado no hacer daño ni matar a otros seres; que pasaban el tiempo soñando maravillosos sueños, inventando hermosas tierras de nunca jamás; que despreciaban todo lo que el mundo valorara; que valoraban todo lo que el mundo despreciara; la mansedumbre, la generosidad, la contemplación ociosa. Y sin embargo, mientras que esos poderosos imperios, construidos sobre la codicia, el odio y el engaño, duraron sólo unos cuantos siglos, el impulso de autonegación llevó a la comunidad budista a través de 2 500 años.

Supongo que se podría sacar una buena cantidad de conclusiones a partir de este hecho. Lo que me gustaría señalar es que el darwinismo, y las demás filosofías que están detrás de los grandes im-

perios, son muy superficiales; tienen su día; realmente es un día muy corto, y no muy pacífico mientras dura. Mientras que la grande y universal tradición de sabiduría de la humanidad va hasta las mismas raíces, el mismo aliento y el ritmo de la vida. Son los humildes quienes heredarán la tierra, son los humildes quienes *han* heredado la tierra, porque sólo ellos están dispuestos a vivir en contacto con ella. El filósofo chino Lao Tse expresó esto de manera muy hermosa en el *Tao te king* (capítulo VII):

El cielo es duradero y la tierra perdurable.
La razón por la cual duran y perduran es que no viven para ellos mismos;
por tanto, viven largo tiempo.
Del mismo modo, el sabio se mantiene atrás y está al frente;
se olvida de sí mismo y es conservado.
¿No es acaso porque no se interesa en sí
por lo que se establece su propio interés?

I. TERRENO COMÚN

El sabor del Dharma

EL HISTORIADOR que quiere determinar qué fue realmente la doctrina del Buda, se encuentra literalmente frente a miles de obras, que afirman todas ellas venir directamente del Buda, y que, sin embargo, contienen las enseñanzas más diversas y más conflictivas. Algunos escritores de influencia, criados en una tradición no conformista, han afirmado recientemente que se debe buscar la verdadera doctrina budista sólo en lo que Gautama Buda dijo realmente alrededor del año 500 A.C. Esta tesis ha producido ciertos conflictos. Lo cierto es que sólo se puede llegar al estrato más antiguo de las escrituras existentes a través de inferencias y conjeturas inciertas. Todos estos intentos de reconstruir un budismo "original" sólo tienen una cosa en común. Todos están de acuerdo en que la doctrina de Buda ciertamente no era lo que los budistas entendieron que era. La señora Rhys Davids, por ejemplo, elimina del budismo la doctrina del "no ser" y el monasticismo. Para ella, lo que originalmente predicó el budismo fue una adoración del "Hombre". H. J. Jennings, a sangre fría, elimina de las Escrituras todas las referencias a la reencarnación, y pretende haberles restaurado con ello su significado original. El doctor P. Dahlke, por su parte, deja a un lado toda la magia y la mitología de las que está repleto el budismo tradicional, y

reduce la doctrina del Buda a una teoría agnóstica muy razonable.

En este libro me propongo describir la tradición viva del budismo a través de los siglos, y confieso que no sé cuál fue el "evangelio original" del budismo. El considerar toda la historia budista posterior como un registro de la "degeneración" de un evangelio "original" es como considerar un roble como la degeneración de una bellota. En este libro supongo que la doctrina de Buda, concebida en toda su amplitud, majestad y grandeza, comprende todas las enseñanzas que están unidas a la enseñanza original por la continuidad histórica, y que elaboran métodos que llevan a la extinción de la individualidad al eliminar la creencia en ella.

Los documentos

En todo el transcurso de este libro tendremos que hacer referencia a las Escrituras, como documentos esenciales de la historia budista. Aquí se debe insertar una revisión general de la literatura budista, y debemos considerar brevemente las distintas divisiones de las Escrituras, su antigüedad, y las colecciones en las cuales están conservadas.

Desde tiempos antiguos, las Escrituras fueron divididas en *Dharma* y *Vinaya*. El *Vinaya* trata de la disciplina monástica, y el *Dharma,* de la doctrina. En una época posterior, encontramos una división tripartita: *Vinaya, Dharma* o *Sutra* y *Abhidharma*. El *Abhidharma* trata de doctrinas más avanzadas (cf. pp. 143 y ss.).

Otra división importante es la que existe entre *Sutra* y *Shastra*. Un sutra es un texto que pretende

haber sido dicho por el propio Buda. Siempre empieza con las palabras: *Así lo oí en un tiempo. El Señor moraba en* ... La primera persona aquí se refiere al discípulo Ananda, que recitó toda la palabra de Buda inmediatamente después de la muerte de éste. Muchos sutras fueron compuestos siglos después de la muerte de Buda. Los verdaderos autores de los sutras que no fueron dichos por el propio Buda histórico, son, claro está, desconocidos. Los mismos budistas estaban muy divididos sobre el valor de estos sutras posteriores. Una fracción, conocida como el *Hinayana* o *vehículo menor,* sostenía que las obras compuestas después del año 480 A.C. y no recitadas en el primer Consejo inmediatamente después de la muerte de Buda no podían ser auténticas, no podían ser las propias palabras de Buda, no podían ser más que mera poesía y cuentos de hadas. La otra sección, sin embargo, conocida como el *Mahayana,* el *gran vehículo,* afirmaba, en vista de todas las dificultades cronológicas, que incluso los sutras posteriores vienen de la propia boca de Buda. La tardanza en la publicación se explicaba de varias maneras. Una historia bien conocida, por ejemplo, dice que los *Sutras de Prajñaparamita,* los textos que tratan de la sabiduría perfecta, fueron revelados por el propio Buda, pero que eran demasiado difíciles para ser comprendidos por sus contemporáneos. Por consiguiente, fueron guardados en el palacio de las Serpientes, o Dragones, llamados Nagas, en el mundo inferior. Cuando llegó la hora, el gran doctor Nagarjuna bajó al mundo inferior, y los sacó al mundo de los hombres. No se supone que esta historia deba ser creída por todo el mundo. En su de-

seo de adaptarse a las distintas disposiciones de diferentes personas, los budistas siempre estuvieron dispuestos a dar una explicación mitológica a la gente que pensaba en términos mitológicos, y al mismo tiempo una explicación filosófica a los acostumbrados a las formas del pensar filosófico. La justificación filosófica de los sutras posteriores emplea la doctrina de los "tres cuerpos" de Buda, que pronto explicaremos. Sostiene que los antiguos sutras fueron enseñados por el "cuerpo de forma" del Buda, y los posteriores por su "cuerpo de goce" (véase p. 237).

Un *shastra* es un tratado escrito por un autor que generalmente es conocido por su nombre, que se propone ser más sistemático de lo que generalmente son los sutras, y que cita a los sutras como autoridades. Muchos shastras escritos por los doctores de la Iglesia, tales como el Nagarjuna, Vasubandhu, y otros, nos han sido conservados.

La producción literaria total de los budistas fue enorme. Sólo nos han llegado fragmentos. Por lo tanto, nuestra historia del budismo siempre deberá permanecer fragmentaria y tentativa. Durante unos 400 años, la tradición sólo fue transmitida oralmente, por escuelas de Recitadores. Algunas características de las antiguas Escrituras claramente son las de una tradición oral, tales como las muchas repeticiones y una predilección por el verso y por las listas numéricas. Debido a esta preferencia por la transmisión oral, muchos de los documentos más antiguos se han perdido.

Sobre la *edad* de las Escrituras estamos más o menos a oscuras. El budismo es un cuerpo de tradiciones en el cual se destacan pocos nombres, y en

el cual se conocen con precisión aún menos fechas. Realmente resulta exasperante cuando tratamos de aplicar nuestras ideas actuales de crítica histórica. Langlois y Seignobos, en su libro de texto sobre el método histórico, afirman que *"un documento cuyo autor, fecha y origen no pueden ser determinados, simplemente no sirve para nada"*. Por desgracia, este es el caso de la mayoría de los documentos que sirven de base para hacer una "historia" del budismo. Los hindúes siempre han demostrado una indiferencia casi completa hacia las fechas históricas. El cambio histórico es considerado como muy poco importante en comparación con la Verdad invariable. Los budistas de la India compartían esta actitud.

Incluso en relación con una fecha tan fundamental como la de la vida de Buda, sus cálculos variaban considerablemente. Los estudiosos modernos generalmente fechan la muerte del Buda en el año 483 a.c. En la India, la tradición budista propuso muchas otras fechas, como por ejemplo, 852 a.c., o 652, o 552, o 353, o incluso 252. Sin un firme marco de fechas, buena parte de lo que decimos sobre la secuencia temporal de los acontecimientos de la historia budista no puede ser más que un cálculo plausible. Sin embargo, deberíamos admitir que la actitud budista frente a las fechas, por exasperante que sea para el historiador, no es tan errónea como parece. El Dharma mismo no tiene historia. Lo que cambia son sólo las circunstancias externas en las cuales actúa. Y mucho de lo que realmente es importante desde un punto de vista espiritual y religioso no tiene ningún sitio en un libro histórico. Muchas de las experien-

cias de los sabios y santos de la antigüedad, en su soledad, eluden al historiador.

Los budistas también conservaron pocos nombres, porque, en las mejores épocas, no era bien visto que un monje obtuviera la fama por medio de la obra literaria. No les importaba *quién* decía algo, sino si aquello era cierto, si ayudaba y si estaba de acuerdo con la tradición. No se alentaban la originalidad y la innovación, y la anonimia era concomitante de la santidad. Esta actitud tiene sus compensaciones. Si, a través de un largo período, un esfuerzo colectivo y persistente es realizado por una gran cantidad de gente dedicada únicamente a su emancipación, para encontrar un sistema de curación espiritual, el resultado después de unos diez siglos, pongamos por caso, tiene probabilidades de ser bastante considerable.

Por añadidura, incluso allí donde se mencionan nombres, no siempre se les puede tomar en su valor aparente. Los grandes nombres de hombres como *Ashvaghosha, Nagarjuna, Vasubandhu,* con frecuencia atrajeron hacia sí tantas obras que la tradición piadosa posterior a veces extendió la duración de la vida de esas personas a través de muchos siglos, mientras que la crítica histórica moderna ha tenido enormes dificultades para distinguir a las diferentes personas que están detrás de un solo nombre.

Sin embargo, es posible fechar *grosso modo* algunas obras literarias. El *Sutta Nipata,* por ejemplo, parece contener algunos de los textos más antiguos que poseemos, en parte debido a su lenguaje arcaico, y en parte porque un comentario de una parte de él está incluido en el canon de los Teravadinos. Nuestras conjeturas sobre las fechas rela-

TERAVADINOS (*pali*)	SARVASTIVADINOS (*chino*)	MAHASANGHIKAS
I. Vinaya Pitaka, 1564 pp.	I. Vinaya, ca. 3000 pp.	I. Vinaya (chino) Mahavastu, de Vinaya (sánscr.)
II. Sutta-Pitaka:	II. Sutra:	II.
1. Digha-nikaya, 904 pp.	1. Dirghagama	1. — — —
2. Majjhima-nikaya, 1092 pp.	2. Madhyamagama	2. — — —
3. Samyutta-nikaya, 1686 pp.	3. Samyuktagama	3. — — —
4. Anguttara-nikaya 1840 pp.	4. Ekottaragama (conservado sólo en parte)	4. Ekottaragama (chino)
5. Khuddaka nikaya: 15 obras, *v.gr.*	5. Kshudraka, *v.gr.*	5. — — —
Dhammapada, 95 pp.	Dharmapada (sánscr.)	— — —
Sutta Nipata, 226 pp.	Jatakas	— — —
Jataka	Muchos Avadanas (sánscr.)	— — —
Apadana, 613 pp.		Lalitavistara (sánscr.)
III. Abhidamma Pitaka: 7 obras, *v.gr.*	III. Abhidharma: 7 obras, *v.gr.*	III. — — —
Dhammasangani, 264 pp.	Dharma-Skandha-Pada, 232 pp.	— — —
Vibhanga, 436 pp.	Jñana-Prasthana, 554 pp.	— — —
Patthana, 3120 pp.		

tivas de los escritos budistas pueden estar basadas en razones lingüísticas o doctrinarias. En relación con estas últimas, uno se encuentra frente al peligro —que pocas veces se evitó en el pasado— de formar alguna concepción arbitraria del budismo "primitivo", y luego fechar todo en relación con eso. Las traducciones chinas nos son de gran ayuda, porque siempre registran minuciosamente la fecha, y nos permiten inferir que el libro en cuestión debió de ser compuesto en la India algún tiempo antes de esa fecha. Pero aun en esos casos, vemos que la composición de las obras más importantes parece haberse extendido a través de un largo período. Obras como el *Mahavastu* y el *Lalitavistara* contienen materiales que pueden ir del año 200 a.c. al año 600 de nuestra era. En un libro como el *Loto de la buena ley* o la *Perfección de la sabiduría en 8 000 versos* los últimos capítulos se escribieron siglos después de los primeros.

Lo que ha sobrevivido de las escrituras existe ahora en tres grandes colecciones:

I. *El Tripitaka pali.* Éste contiene los evangelios de una de las escuelas Hinayana, la de los Teravadinos. Las escrituras de otras escuelas Hinayana están parcialmente conservadas en sánscrito y en chino, pero la mayoría se ha perdido. Para futuras referencias doy una breve reseña de las principales divisiones del canon Hinayana.

II. *El Tripitaka chino.* Su composición está menos rígidamente fijada, y ha variado con el transcurso del tiempo. El Catálogo más antiguo del año 518 de nuestra era, menciona 2113 obras, de las cuales 276 todavía existen. En 972, el Canon fue im-

preso por vez primera. La edición japonesa más reciente, el *Taisho Issaikyo,* de 1924-1929, da 2184 obras en 55 volúmenes de unas mil páginas cada uno.[1]

III. *El Kanjur y el Tanjur tibetanos.* El Kanjur es una colección de los Sutras, y comprende 108 o 100 volúmenes. De éstos, 13 tratan de la disciplina Vinaya o monástica; 21 del Prajnāpāramitā, o "Perfecta Sabiduría"; 45 de varios Sutras, y 21 de textos tántricos. El Tanjur, en 225 tomos, da los comentarios y los Shastras. El Tanjur se divide en tres partes: la primera, de sólo un tomo, da 64 himnos; la segunda, 2664 comentarios de textos tántricos, en 86 volúmenes. La tercera parte es menos homogénea. Da, en primer lugar, 38 comentarios al Prajñāpāramitā en 15 volúmenes; luego los Shastras de la escuela Madhyamika (vol. 16-33); luego comentarios a distintos Sutras (vol. 34-43) y los Shastras de los Yogacarins (vol. 44-61). Esto concluye los textos Mahayana. Luego siguen unos 30 volúmenes de obras científicas que pertenecen al Hinayana. Con el volumen 94 de la parte tercera terminan los Shastras claramente budistas. Van seguidos por 30 volúmenes dedicados a las traducciones de obras sánscritas que tratan de temas accesorios, tales como la lógica, la gramática, la medicina, varias artes y oficios y la economía social, y finalmente, por 13 tomos de obras tibetanas sobre temas técnicos.

1 El *Taisho Issaikyo* está constituido por las partes siguientes: 21 volúmenes de Sutras; 3 de Vinaya; 8 de Abhidharma; 12 de comentarios chinos; 4 de escuelas chinas y japonesas; 7 de historias, catálogos, diccionarios y biografías.

IV. Se ha conservado cierta cantidad de obras *sánscritas,* pero no hay ninguna colección o Canon de ellas.

En este libro todos los tratados enumerados bajo estos cuatro titulares se consideran como auténticas fuentes de pensamiento budista. La elección ha sido hecha en el pasado por hombres más sabios que yo, y no tengo razón alguna para discutirla.

La mayor parte de este libro estará dedicada a la exposición de creencias y prácticas compartidas sólo por una sección de la comunidad budista, que está dividida en monjes y legos, Hinayana y Mahayana, y varias escuelas de pensamiento. Sin embargo, algunas creencias han sido terreno común para todo el movimiento budista en todas sus formas, y por ellas debemos empezar ahora. Debemos, ante todo, decir unas cuantas palabras sobre las creencias que se refieren al Buda, y en relación con ello, hablar del supuesto "ateísmo" de la fe budista. En segundo lugar, hay unos cuantos puntos de doctrina que son comunes a todos los budistas. Se refieren o bien a la esencia de la vida espiritual, y están asentados en las "cuatro verdades santas", o bien se refieren a la estructura y evolución del mundo, y se derivan del hinduismo.

El Buda

Como las creencias referentes al Buda no forman parte de nuestra herencia cultural, están muy lejos de ser obvias para la mayoría de la gente, y requieren una explicación cuidadosa. El Buda puede ser considerado desde tres puntos de vista:

Como ser humano
Como principio espiritual
Como algo que está entre los dos

1] *Como ser humano,* Gautama Buda vivió probablemente entre 560 y 480 a.c., en el nordeste de la India. Los hechos históricos de su vida no pueden ser aislados de la leyenda que aceptan todos los budistas. La existencia de Gautama o Shakyamuni *(el sabio de la tribu de los Shakyas)* como individuo es, en todo caso, cuestión de poca importancia para la fe budista. El Buda es un tipo que ha sido personificado en este individuo, y lo que interesa a la vida religiosa es el tipo. Aunque es posible, pero de ninguna manera seguro, que los creyentes puedan haber pensado a veces en Buda como en un ser personal, la teología budista oficial no hace nada para alentar tal creencia. En la teoría oficial, el Buda, "el Iluminado", es una especie de arquetipo que se manifiesta en el mundo en diferentes períodos, con diferentes personalidades, cuyas particularidades individuales no tienen ninguna importancia.

Es obvio para los budistas, quienes creen en la reencarnación, que Gautama no vino al mundo por primera vez en 560 a.c. Como todo el mundo, había pasado por muchos nacimientos, había experimentado el mundo como animal, como hombre, como Dios. Durante sus muchos renacimientos, debió de compartir el destino común de todo lo que vive. Una perfección espiritual como la de un Buda no puede ser resultado de sólo una vida. Debe madurar lentamente a través de las épocas. El suyo había sido un largo viaje, tan largo que desafía a

la imaginación. Requirió un poco más de tres inmensos eones (kalpas, cf. p. 66) según las cuentas usuales. En años eso sería alrededor de 3 × 1051 años, o por lo menos alguna cifra de ese orden. Durante todo ese tiempo, el futuro Buda practicó todas las virtudes, en todas las formas posibles. La *postura de testigo de la tierra* de tantas estatuas de Buda simboliza la larga preparación del Buda para la budeidad. La leyenda nos cuenta de la lucha de Shakyamuni con Mara, el Malo, el Señor de este mundo, poco antes de su iluminación. Shakyamuni le dice a Mara que ha probado su desprecio del poder y de la grandeza temporales cuando sacrificó su riqueza, sus miembros y su vida tantas veces en tantas vidas. Señala a la tierra como su testigo, y la deidad de la tierra brota del suelo para confirmar su afirmación. También atestiguó el hecho de que Shakyamuni había cumplido toda la disciplina y el deber de un Bodisattva. Esta parábola esconde una profunda verdad espiritual. Mara, que corresponde a Satanás, es el Señor de este mundo y de esta tierra. Alega, por tanto, que el Bodisattva, que representa aquello que está más allá de este mundo y es irremediablemente hostil a él, ni aun tiene derecho al pedazo de tierra en el que está sentado en meditación. El Bodisattva, por otra parte, alega que por medio de sus innumerables hechos de autosacrificio y de sus vidas anteriores, ha alcanzado el derecho a este pedacito de tierra.

2] Si la doctrina del Buda no hubiere sido más que las palabras de alguna persona o algún individuo, le faltaría la autoridad que confiere la obligatoriedad. De hecho, emanó del *principio espiri-*

tual, de la naturaleza del Buda, que estaba oculta en el individuo Shakyamuni, y que, como podríamos decir, lo "inspiró" para entender y enseñar la verdad. Como los budistas consideran a Buda como un principio espiritual, lo llaman el *Tathāgata* o hablan de su *cuerpo de Dharma.* Ya no se conoce el significado original de la palabra "Tathāgata". Comentarios posteriores explican el término como compuesto por dos palabras: "Tathā" 'así' y el participio pasado "āgata" 'venir', o "gata" 'ido'. En otras palabras, el Tathagata es alguien que ha venido o se ha ido "así", es decir en la misma forma que los demás Tathagatas han venido o se han ido. Esta explicación subraya el hecho de que el "Buda histórico" no es un fenómeno aislado, sino que es sólo uno de una serie de innumerables Tathagatas, que aparecen a través de los siglos en el mundo, y siempre proclaman la misma doctrina. El Tathagata es, por tanto, esencialmente uno de un grupo. Grupos de siete, o 24, o 1,000 Tathagatas, eran especialmente populares. En Sanchi y Bharhut, los siete Tathagatas, es decir Shakyamuni y sus seis predecesores, se representan en el arte por los siete stupas que contenían sus reliquias, o por los siete árboles debajo de los cuales alcanzaron la iluminación. En Gandhara, Mathura y Ajanta, los siete budas se muestran en forma humana, prácticamente indiferenciables uno del otro.

3] Debemos considerar ahora al Buda en su *cuerpo glorificado.* Cuando andaba como ser humano, Shakyamuni tenía naturalmente la apariencia de cualquier otro ser humano. Pero este cuerpo humano ordinario del Buda sólo era una especie de

envoltura exterior que al mismo tiempo lo envolvía y escondía su verdadera personalidad, y que era totalmente accidental y casi despreciable. De ninguna manera era una expresión adecuada del propio ser del Buda. Oculto detrás de esta envoltura exterior estaba otro tipo de cuerpo, que difería en muchas formas del de los mortales ordinarios, y que sólo podía ser visto con los ojos de la fe. Los budistas lo llamaban "el cuerpo del goce", "el cuerpo no adulterado", "el cuerpo que expresa la verdadera naturaleza del Buda". Una lista de 32 "marcas de un superhombre", suplementada a menudo con una lista de 80 "marcas subsidiarias", describía los rasgos más sobresalientes del "cuerpo glorioso" del Buda. La lista de las 32 marcas es común a todas las escuelas, y debe ser bastante antigua. Las pinturas y estatuas de Buda que encontramos en el arte budista nunca muestran el cuerpo humano visible para todos, sino que siempre tratan de representar el "cuerpo glorioso" del Buda.

La idea de que varias señales del cuerpo, conocidas sólo por los sabios, indican el destino, la estatura y el porvenir de una persona no fue inventada en las últimas etapas de la historia budista, sino que es mucho más antigua que el propio budismo. Las 32 señales del superhombre están derivadas de un manual de astrología prebudista. El "cuerpo glorioso" de Buda no sufría las limitaciones físicas de un cuerpo ordinario. Se puede desplazar en un espacio no más grande que una semilla de mostaza y, en una ocasión, el Buda se elevó con tres pasos al cielo de Indra, que está situado a una distancia muy grande.

Nos llevaría muy lejos discutir detalladamente

todas las señales tradicionales de un superhombre, aunque es totalmente imposible comprender el arte budista si no se está profundamente familiarizado con ellas. El "cuerpo glorioso" del Buda tenía seis metros de altura, y muchas de las estatuas del Buda han alcanzado esa dimensión. El cuerpo era de color dorado. "Entre las cejas del Señor había un rizo lanudo (Urna), suave como el algodón, y semejante a un jazmín, a la luna, a una concha, al filamento de un loto, a la leche de vaca, a una flor de escarcha". Luces multicolores irradian de ese mechón de pelo, que es tan blanco como la nieve o la plata. Las esculturas generalmente representan el Urna como un simple punto o por medio de una joya. En las etapas posteriores del budismo, el Tantra, bajo la influencia del shivaísmo, interpretó el Urna como un tercer ojo, el "ojo de la sabiduría". Nos encontramos aquí frente a una tradición que debe mucho a las prácticas yoga. Es usual que los yoguis se concentren en un centro invisible que está colocado por encima de las cejas y entre ellas, y la doctrina yoga siempre ha supuesto que algún centro de fuerza psíquica o espiritual está localizado en esa parte de la frente.

Dos rasgos más del "cuerpo glorioso" de Buda son especialmente conspicuos e importantes. Uno es el Ushnisha, literalmente "turbante", una especie de "capucha" que en las estatuas se representa como un crecimiento o una protuberancia en la parte superior de la cabeza. Es redondo en Gandara, cónico en Camboya, puntiagudo en Siam, y en las miniaturas bengalíes del siglo XI, y tiene la forma de una llama en Laos. Además, incesantemente emana luz del cuerpo del Buda. Rayos de

luz surgen de él e iluminan un amplio espacio. *"Alrededor del cuerpo del Buda siempre hay una luz, de una braza de ancho, por todos lados, que brilla constantemente de día y de noche, tan luminosamente como mil soles, y que semeja una montaña de joyas en movimiento"*. De acuerdo con la tradición india común, una especie de energía ígnea irradia de los cuerpos de los grandes hombres, y el hábito de la meditación la hace aumentar. Con mucha frecuencia este poder mágico es representado por llamas que emanan de un halo alrededor de la figura de Buda, y a veces de sus hombros. En Java, las llamitas que surgen del halo detrás de las estatuas de Buda tienen la forma de la sílaba sagrada OM, es decir, la forma de un signo de interrogación invertido con una cola en espiral. Alrededor de la cabeza del Buda hay un nimbo que significa divinidad y santidad. En el arte de Gandara este nimbo también se da a los dioses y a los reyes, y el arte cristiano adoptó este símbolo en el siglo IV.

Cada vez que se usa la palabra Buda en la tradición budista, se tiene en mente el triple aspecto del Buda. Para el historiador cristiano y agnóstico, sólo es real el Buda humano; el Buda espiritual y el mágico no son más que ficciones para él. La perspectiva del creyente es totalmente distinta. La naturaleza de Buda y su "cuerpo glorioso" se destacan con toda claridad, y el cuerpo humano y la existencia histórica de Buda aparecen como unos cuantos harapos arrojados sobre esta gloria espiritual.

¿Es ateo el budismo?

Con frecuencia se ha sugerido que el budismo es un sistema de pensamiento ateo, y esta suposición ha dado origen a gran cantidad de discusiones. Algunos han afirmado que puesto que el budismo no conocía a ningún Dios, no podía ser una religión; otros que, puesto que el budismo obviamente era una religión que no conocía Dios, la creencia en Dios no era esencial a la religión. Estas discusiones suponen que *Dios* es un término no ambiguo, lo cual de ninguna manera es cierto. Podemos distinguir en este contexto por lo menos tres significados del término. En primer lugar hay un *Dios* personal que creó el Universo. En segundo lugar está la *Divinidad,* concebida ya sea como impersonal o como suprapersonal; en tercer lugar hay una cantidad de *Dioses,* o de *ángeles* que no se distinguen claramente de los Dioses.

I. En cuanto a lo primero, la tradición budista no niega exactamente la existencia de un creador, pero no está realmente interesada en saber quién creó el Universo. El propósito de la doctrina budista es liberar a los seres del sufrimiento, y se considera que las especulaciones sobre el origen del Universo no son pertinentes a esa tarea. No sólo son una pérdida de tiempo, sino que también pueden diferir la liberación del sufrimiento al engendrar mala voluntad en uno mismo y en los demás. A pesar de que los budistas adoptan en esta forma una actitud agnóstica frente al problema de un creador personal, no han dudado en subrayar la superioridad del Buda frente a Brahma,

el Dios que, según la teología brahmánica, creó el Universo. Representan al Dios Brahma como víctima del orgullo cuando pensó para sí: *"Soy Brahma, soy el gran Brahma, el Rey de los Dioses; soy increado, he creado el mundo, soy el soberano del mundo, puedo crear, alterar, y dar vida; soy el Padre de todas las cosas."* Las Escrituras no tardan en señalar que el Tathagata está libre de tales presunciones infantiles. Si la indiferencia frente a un creador personal de Universo significa ateísmo, entonces el budismo es verdaderamente ateo.

II. Sin embargo, hoy día, aunque sólo sea a través de los escritos de Aldous Huxley, estamos familiarizados con la diferencia existente entre Dios y la Divinidad como rasgo esencial de la *Filosofía Perenne*. Cuando comparamos los atributos de la Divinidad como son comprendidos por la tradición más mística del pensamiento cristiano, con los del Nirvana casi no encontramos diferencia alguna. Es cierto, en efecto, que el Nirvana no tiene funciones cosmológicas, que éste no es el mundo de Dios, sino un mundo creado por nuestra propia codicia y estupidez. Es cierto que por medio de su actitud, los budistas expresan un rechazo más radical del mundo en todos sus aspectos que el que encontramos entre muchos cristianos. Al mismo tiempo, están libres de una gran cantidad de difíciles problemas teológicos y no se han visto en la necesidad de combinar, por ejemplo, la suposición de un Dios ominipotente y omniamante con la existencia de una gran cantidad de sufrimiento y desorden en este mundo. Los budistas tampoco

han afirmado nunca que Dios sea *Amor*, pero acaso se deba esto a su preocupación por la precisión intelectual, que debe haber percibido que la palabra "Amor" es uno de los términos más insatisfactorios y ambiguos que se pueden emplear.

Pero por otra parte, se nos dice que el Nirvana es permanente, estable, inmortal, inmóvil, sin edad, sin muerte, no nacido, y no hecho, que es poder, dicha y felicidad, el refugio seguro, la protección, el sitio de seguridad inatacable; que es la auténtica Verdad y la suprema Realidad; que es lo *Bueno*, la meta suprema y la única consumación de nuestra vida, la eterna, oculta e inabarcable Paz.

En forma semejante, el Buda, que es como la encarnación personal del Nirvana, se convierte en el objeto de todas las emociones que acostumbramos llamar religiosas.

Ha existido a través de la historia budista una tensión entre la posición de la bhakti y la posición agnóstica frente a la religión, tal como la encontramos también en el cristianismo. Sin embargo, hay también la diferencia de que en el budismo el punto de vista agnóstico siempre ha sido considerado como el más cierto, mientras que el tipo de la bhakti, devocional, era considerado más o menos como una concesión a la gente común (véanse pp. 198 y ss.). Generalmente se ve en el pensamiento filosófico que incluso las satisfacciones filosóficas están revestidas de alguna clase de calor emocional cuando se refieren al Absoluto. No tenemos más que pensar en la descripción que hace Aristóteles del Motor Primero. Sin embargo, en el budismo, hay además todo un sistema de ritual y de elevación religiosa que está asociado con un Abso-

luto intelectualmente concebido en una forma que lógicamente no es muy comprensible, pero que ha pasado la prueba de la vida durante largo tiempo.

III. Llegamos ahora al tema espinoso del politeísmo. La enseñanza cristiana que hasta cierto punto ha impregnado nuestra educación nos ha hecho creer que el politeísmo pertenece a un período pasado del género humano, que ha sido superado por el monoteísmo, y que no encuentra ninguna respuesta en la mente contemporánea. Para poder apreciar la tolerancia budista del politeísmo, debemos ante todo comprender que el politeísmo está muy vivo incluso entre nosotros. Pero ahí donde antiguamente Atenea, Baal, Astarté, Isis, Sarasvati, Kwan-Yin, etc... excitaron la imaginación popular, hoy día es inflamada por palabras tales como *Democracia, Progreso, Civilización, Igualdad, Libertad, Razón, Ciencia,* etc... Una muchedumbre de seres personales ha dejado el lugar a una muchedumbre de sustantivos abstractos. En Europa el punto decisivo llegó cuando los franceses depusieron a la virgen María y transmitieron sus efectos a la Diosa Razón. No hay que ir muy lejos para buscar la causa de este cambio. Las Deidades personales crecen en la tierra de una cultura rural en la cual la mayoría de la población es analfabeta, mientras que los sustantivos abstractos gozan del favor de las poblaciones cultas de las ciudades modernas. Los hombres medievales iban a la guerra por Jesucristo, San Jorge y San José. Las cruzadas modernas van en ayuda de abstracciones tales como la Cristiandad, el Modo Cristiano de Vida, la Democracia y los Derechos del Hombre.

Sin embargo, la capacidad de leer y escribir no es el único factor que diferencia nuestro politeísmo moderno del de los tiempos antiguos. Otro factor es nuestra separación de las Fuerzas de la Naturaleza. Todo árbol, todo pozo, lago o río, casi todo tipo de animal, podía en una época producir una deidad. Ahora estamos demasiado alejados de la Naturaleza para pensar así. Además, nuestras predilecciones democráticas hacen que estemos menos inclinados a divinizar a los grandes hombres. En la India, se consideraba que los reyes eran dioses y, desde los días de Egipto, el despotismo de un gobernante divino ha sido una forma muy eficiente de conservar la unión de los grandes imperios —en Roma, en China, en Irán y en Japón. Por más alta que sea la opinión que la gente tenga de Hitler, Stalin o Churchill, no están inclinados a dotarlos de una divinidad *completa.* La divinización de los grandes hombres no está limitada a las figuras políticas. El politeísmo inveterado de la mente humana se declaró en el Islam y en la Cristiandad, a través de la corteza de un monoteísmo oficial, bajo la forma de la adoración de los santos. En el Islam, los santos se fundieron con los espíritus que desde los tiempos antiguos habían habitado en diferentes localidades. Por último, debemos darnos cuenta de que la gente religiosa de todas partes también espera obtener beneficios inmediatos de su religión. Vi recientemente, en la vidriera de una tienda anglicana en Oxford, que en la actualidad San Cristóbal parece ser el único santo que tiene atractivo para esos círculos. Sus medallas protegen de los accidentes automovilísticos. En forma semejante, el budista esperaba de su religión que lo

protegiera de las enfermedades y del fuego, que le diera hijos y otros beneficios. Es bastante obvio que el Dios único, que se remonta por encima de las estrellas y debe cuidar de todo el Universo, realmente no puede molestarse con tales nimiedades. Por tanto, las necesidades especiales engendran divinidades especiales para satisfacerlas. En la actualidad, hemos desarrollado una especie de confianza en que la Ciencia y la Industria habrán de satisfacer esas necesidades, y nuestras inclinaciones más "supersticiosas" están reservadas para aquellas actividades que incluyen un elemento importante de casualidad.

Entre las poblaciones que adoptaron el budismo, casi todas las actividades incluían un elemento importante de casualidad, y se invocaba la protección y la ayuda de una gran cantidad de divinidades. Los budistas no opondrían objeción alguna al culto de muchos dioses, porque la idea de un Dios celoso les es totalmente ajena; y también porque están imbuidos de la convicción de que la visión intelectual de todo el mundo es muy limitada, de tal manera que nos es muy difícil saber cuándo tenemos la razón, pero nos es prácticamente imposible estar seguros de que otra persona está equivocada. Como los católicos, los budistas creen que una fe puede mantenerse viva sólo si se puede adaptar a los hábitos mentales de la persona común. Por consiguiente, encontramos que, en las primeras Escrituras, las divinidades del brahmanismo se aceptan sin más ni más y que, más adelante, los budistas adoptaron a los dioses locales de cualquier distrito al que llegaran.

Si el ateísmo es la negación de la existencia de

un dios, sería muy engañoso describir al budismo como ateo. Por otra parte, el monoteísmo nunca ha sido atractivo para la mentalidad budista. Nunca ha habido ningún interés en el origen del Universo —con sólo una excepción. Alrededor del año 1000 de nuestra era, los budistas del noroeste de la India entraron en contacto con las fuerzas victoriosas del Islam. En su deseo de ser todo para todos los hombres, algunos budistas de ese distrito redondearon su teología con la noción de un *Adi Buddha*, una especie de Buda primigenio omnipotente y omnisciente quien, por medio de su meditación, dio origen al Universo. Esta idea fue adoptada por unas cuantas sectas de Nepal y de Tíbet (véanse pp. 263 y ss.).

Las cuatro nobles verdades

Al lado del Buda, el Dharma. La esencia de la doctrina, aceptada por todas las escuelas, ha sido asentada en las cuatro nobles verdades que el Buda predicó por vez primera en Benarés inmediatamente después de su iluminación. Daré en primer lugar la fórmula de esta enseñanza básica, y luego la comentaré.

1] *¿Cuál es entonces la noble Verdad de lo Malo? El nacimiento es malo, la decadencia es mala, la enfermedad es mala, la muerte es mala. Estar unido a lo que a uno le disgusta, significa sufrimiento. Estar separado de lo que a uno le gusta significa sufrimiento. No conseguir lo que uno quiere, también significa sufrimiento. En suma, todo lo*

que sea tratar de captar (cualquiera de) los cinco skandhas (implica) sufrimiento.

2] *¿Cómo es entonces la Noble Verdad del Origen de lo Malo? Es aquel anhelo que lleva al renacimiento, acompañado del goce y la codicia, que busca su goce unas veces aquí y otras allá, es decir el anhelo de la experiencia sensual, el anhelo de perpetuarse, el anhelo de la extinción.*

3] *¿Cuál es entonces la Noble Verdad de la Terminación de lo Malo? Es la completa terminación de ese anhelo, el retirarse de él, el renunciar a él, el rechazarlo, la liberación de él, el no estar ligado a él.*

4] *¿Cuál es entonces la Noble Verdad de los pasos que llevan a la Terminación de lo Malo? Es este sagrado Camino óctuple, que consiste en; buenas creencias, buenas intenciones, buenas palabras, buena conducta, buena vida, buen esfuerzo, buen pensamiento, buena concentración.*

La meditación sistemática sobre las cuatro Nobles Verdades, así como sobre los hechos básicos de la vida, es una tarea central de la vida budista. Voy a limitarme aquí a la primera Verdad. Una reseña de algunas de sus implicaciones nos ayudará en gran medida a ver la doctrina budista en su perspectiva adecuada.

La primera parte presenta poca dificultad intelectual, y cualquiera puede estar de acuerdo con ella. Simplemente enumera siete aspectos bien conocidos de la vida que están llenos de sufrimiento.

Nuestra resistencia intelectual sólo empezará con la segunda parte, que infiere la universalidad del sufrimiento. Debemos, sin embargo, contar con una resistencia emocional que actúa como poderoso obstáculo para la apreciación completa, incluso de la primera parte. La mayoría de nosotros estamos naturalmente inclinados a vivir en un paraíso de inconscientes, a mirar el aspecto más alegre de la vida, y a minimizar sus aspectos desagradables. El reflexionar sobre el sufrimiento es algo que normalmente va en contra de nuestras inclinaciones. Por lo general, cubrimos el sufrimiento con toda clase de "velos emocionales". Para la mayoría de nosotros la vida sería intolerable si pudiéramos verla tal como es, y si nuestra perspectiva mental subrayara sus rasgos desagradables tanto como sus rasgos gratos. Nos gusta mantener los hechos que nos entristecen donde no podemos verlos. Esto se ilustra por el empleo generalizado de eufemismos, lo que equivale a evitar las palabras que evocan asociaciones desagradables. Una expresión vaga o indirecta encubre un hecho que es desagradable o tabú. Hay en todos los idiomas cientos de eufemismos para nombrar la muerte, la deformidad, la enfermedad, el sexo, el proceso de la digestión y los problemas domésticos. Un hombre no "muere", sino que "fallece", "entrega el último aliento", "se duerme", "deja atrás este mundo", "se une con su Creador", etc. Es necesario un esfuerzo especial de meditación para enfrentarse a la realidad total de la muerte. Es práctica común cerrar los ojos ante los hechos desagradables, pasarlos por alto, minimizar su importancia, o adornarlos. Las mujeres de edad madura no gustan de recordar su

edad. Cuando la gente ve un cadáver, con frecuencia siente un escalofrío y mira a otra parte. Como temas de conversación, los aspectos tristes y desalentadores de la vida escandalizan a la "gente bien", y asustan a los demás. Aquí también hace falta una meditación especial para traer al primer plano aquello que generalmente se recubre con una capa de barniz. No puedo demostrar detalladamente aquí en qué forma esta huida de la realidad desagradable es causada en parte por la preocupación, por un amor a sí mismo narcisista, y principalmente por el miedo, unido a un deseo de proteger la personalidad de las ideas que amenazan su integridad. La enorme mayoría de la gente no puede vivir alegremente sin adoptar alguna especie de actitud de avestruz frente a la vida. En este sentido, la primera Verdad no es evidente por sí misma. Para comprenderla, debemos violentar nuestros hábitos de pensamiento más internos. Con el deseo de imprimir los aspectos no atractivos de la vida en una mente que los rechaza, el yogui budista contemplará repetidas veces y con gran detalle, uno por uno, los siete puntos de la fórmula.

Al final de la fórmula, el Buda ha afirmado que todo lo que hay en este mundo está unido con el sufrimiento. Los "Skandhas" han sido mencionados antes (p. 15). Se dice ahora que es imposible "captar" la materia, o los sentimientos, las percepciones, los impulsos y los actos de conciencia, sin complicarse con el sufrimiento. Budaghosa explica lo que quiere decir el Buda por medio de unos símiles bien elegidos. *"Al igual que en el caso del fuego y del combustible, de las armas y del blanco, de los moscardones, de los mosquitos, etc., y*

del cuerpo de una vaca, de los segadores y el campo, de los ladrones de la aldea y una aldea —de la misma manera aquí también el nacimiento, etc., trastornan los cinco Skandhas que captan, en los cuales son producidos, de la misma manera que la hierba y las plantas trepadoras crecen sobre la tierra, o que las flores y los frutos germinan en los árboles". La universalidad del sufrimiento no se destaca inmediatamente como un hecho evidente. Nos aferramos tenazmente a la creencia de que se puede encontrar alguna felicidad en este mundo. Sólo el perfecto santo, sólo el Arhat, puede entender cabalmente la primera Verdad. Como lo expresó el Buda: *"Es difícil disparar desde lejos flecha tras flecha a través del agujero de una cerradura, y no errar una sola vez. Es más difícil disparar y penetrar con la punta de un cabello partido cien veces un pedazo de cabello partido de la misma manera. Es más difícil aún penetrar en el hecho de que 'todo esto está mal'."*

En realidad, la visión de la universalidad del sufrimiento se extiende gradualmente junto con nuestro crecimiento espiritual. Hay mucho sufrimiento evidente en el mundo. Gran parte de él, sin embargo, está oculto, y sólo puede percibirlo el sabio. El sufrimiento evidente se reconoce por los sentimientos desagradables y dolorosos que se asocian a él, y por reacciones de rechazo y odio. El sufrimiento oculto yace en lo que parece placentero, pero es malo por debajo de la superficie. Baste con mencionar cuatro clases de sufrimiento oculto, cuya comprensión depende de la madurez de nuestra visión espiritual:

1] *Algo, aunque placentero, implica el sufrimiento de otros.* Generalmente somos ciegos a este aspecto de nuestros placeres. Al crecer nuestra capacidad de compasión, amplía el campo del sufrimiento que sentimos como nuestro. El pato asado es agradable mientras no se toman en cuenta los sentimientos del pato. Nuestra inteligencia inconsciente tiene un mayor sentido de solidaridad con otros de lo que generalmente percibimos. Cuando compramos placer privando a otra persona de la felicidad, tendemos a sentir ese placer como una especie de privilegio que va unido con un sentimiento de culpa inconsciente. Esto está bien ilustrado por la actitud de los ricos hacia su riqueza. He conocido a pocos ricos que no temieran volverse pobres. Sienten que no son dignos de su riqueza, como lo demuestran los esfuerzos que hacen para probar que la merecen. Como obtuvieron su riqueza a expensas de los pobres, quieren eliminar a los pobres de su vista, o comprarlos, y pisotearlos mentalmente contemplando su falta de merecimientos. La compasión reprimida da como resultado un sentimiento de culpa inconsciente. Uno se compara fácilmente con una persona afligida, pobre o deformada, y con frecuencia se pone en su lugar. Algunos de nosotros sentimos que no hemos hecho nada para merecer estar en mejor situación que nuestros semejantes infortunados. Por el contrario, debemos sentir que merecemos realmente ser castigados, y que no hay realmente nada que nos pueda proteger de un destino semejante. Una gran angustia mental se evita cerrando el camino a la experiencia desagradable. También debemos tomar en cuenta que nuestra conciencia

social nunca está totalmente extinguida. Quienes están en mejor situación se sienten inclinados a culparse por la miseria de los demás. Por tanto, inventan una imagen del mundo social en la cual se minimiza, se justifica o se adorna la miseria. "Nadie debe estar hambriento en Inglaterra". "Todo el mundo puede encontrar trabajo con tal de desearlo". "Los mendigos sencillamente son perezosos, y con frecuencia son bastante ricos. ¿No viste hace poco aquel caso en los periódicos...?" "Los pobres estarían mejor si no bebieran tanto, o si fumaran menos cigarrillos". Todo eso puede ser muy cierto, pero ¿para qué esta elaborada superestructura si no hay sentimiento de culpa en el fondo?

2] *Algo, aunque agradable, está unido con la angustia, puesto que uno teme perderlo.* Los budistas llaman a esto "sufrimiento de redención", y la mayoría de las cosas, si no todas, están sujetas a ello. La angustia y la preocupación son inseparables del afecto. Esto se vuelve completamente obvio sólo cuando uno se atreve a estar libre del afecto, y prueba la dicha y la falta de temor que resultan de ello.

3] *Algo, aunque agradable, nos ata aún más a las condiciones que son la base sobre la cual es inevitable una gran cantidad de sufrimiento.* ¡A qué terrores no estamos expuestos por el simple hecho de tener un cuerpo! Una gran cantidad de placer es seguida por malas consecuencias en el karma (castigo), y por un nuevo anhelo que nos ata a este mundo. Hay sufrimiento inherente al simple

hecho de que nuestra existencia está condicionada. Por lo general somos incapaces de ver esto, y nuestros ojos sólo se abren en la medida en que alcanzamos, por medio de una meditación prolongada, alguna comprensión de lo no-condicionado, como nuestro hogar original (véase pp. 150 y ss.).

4] *Los placeres derivados de cualquier cosa que esté incluida en los "skandhas" son inútiles para satisfacer los más profundos anhelos de nuestros corazones.* Tienen poca duración, están llenos de ansiedad, son rudos y vulgares. Es absurdo tratar de lograr una comodidad real sobre una cosa tan cambiante, trivial e insignificante como las que puede ofrecer este mundo. Esto se vuelve cada vez más obvio a medida que uno adquiere una experiencia de la dicha espiritual. En comparación con eso, los placeres sensoriales parecen insatisfactorios, incluso perniciosos, porque impiden la calma que viene del rechazo y la extinción del anhelo.

La alegría de los placeres en el mundo,
y la gran alegría del cielo,
comparados con la alegría de la destrucción del anhelo
no valen una decimasexta parte.
Triste está aquél cuya carga es pesada,
y dichoso es aquel que la ha dejado;
cuando haya dejado su carga,
tratará de no estar cargado nunca más.

En cuanto a la segunda y la tercera Verdad, su significado es bastante obvio. Afirman que el anhelo es la causa del sufrimiento, y que la abolición

del anhelo abolirá el sufrimiento. El mecanismo que inevitablemente une el sufrimiento al anhelo ha sido expresado en un importante corolario a las Cuatro Nobles Verdades, que se conoce como la fórmula de la *coproducción condicionada*. Empezando con la Ignorancia, enumera un grupo de 12 condiciones, con la descomposición y la muerte como la última, que comprende todo lo que ocurre en este mundo. El descubrimiento de los doce eslabones de la co-producción condicionada fue saludado como la mayor hazaña del Tathagata. Hay un verso que resume el credo de todas las escuelas budistas, y se encuentra en todas partes en templos, piedras, estatuas, estelas y manuscritos a través de todo el mundo de la influencia budista. *El Tathagata ha expuesto la causa de todos aquellos dharmas que surgen de una causa, y también su cese. Esa es la enseñanza del Gran Asceta.* Sin embargo, la interpretación concreta de la fórmula de los doce eslabones difiere sensiblemente en las diversas escuelas. Los detalles están más allá del tema de este libro. Las prácticas comprendidas en el óctuple Camino serán discutidas detalladamente en los capítulos que siguen. Basta aquí con apuntar que *Buenas Concepciones* significa las "Cuatro Nobles Verdades", *Buenas Intenciones,* un deseo de autoextinción y el bien de los demás, parafraseado por Budaghosa en los tres términos de "Renunciación, Ausencia de Mala Voluntad, y ser Inofensivo", y que *Buen Esfuerzo* se refiere a los esfuerzos de uno por abandonar todos los dharmas que no son buenos y por alcanzar, aumentar y desarrollar en su lugar estados que son buenos.

La cosmología

Las Cuatro Nobles Verdades afirman la esencia de la doctrina religiosa específica del budismo. Para sus opiniones sobre la estructura y la evolución del universo, los budistas, sin embargo, se contentaron con tomar prestado de las tradiciones del hinduísmo contemporáneo. La cosmología hindú es mitológica en gran parte, y difiere grandemente de la nuestra. Hay que decir unas cuantas palabras sobre algunos de sus rasgos esenciales. Nos limitaremos a explicar la noción de *Eones* y *Sistemas cósmicos* por una parte, y las seis *Condiciones de la Existencia viva,* por la otra.

Antes de la Revolución de Copérnico y de la invención del telescopio, la mente europea estaba limitada a un universo de dimensiones pequeñísimas. Galileo, cuando se quedó ciego en 1638, escribió a su amigo Diodati: *"Ay, vuestro querido amigo y servidor Galileo ha estado totalmente ciego durante el último mes; así que este cielo, esta tierra, este universo, que por medio de maravillosos descubrimientos y claras demostraciones había yo agrandado cien mil veces más allá de la creencia de los hombres sabios de los tiempos pasados, de ahora en adelante para mí se han reducido a un espacio tan pequeño que lo llenan mis propias sensaciones corporales".* Los europeos del siglo XVII estaban totalmente inconscientes de que *"los hombres sabios de los tiempos pasados"* de la India hacía mucho tiempo que habían hecho justicia a la inmensidad del tiempo y del espacio; sin embargo, no a través de *maravillosos descubrimientos y cla-*

ras demostraciones, sino por medio de las intuiciones de su imaginación cósmica.

En primer lugar, por lo que se refiere a la extensión del *Tiempo,* medían el tiempo cósmico no en años, sino en *Kalpas* o *Eones.* Un kalpa es la duración de tiempo que transcurre entre el origen y la destrucción de un sistema cósmico. La duración de un kalpa o se sugiere por medio de un símil, o se cuenta por medio de un número. Supongamos que hay una montaña, de roca muy dura, mucho mayor que los Himalayas; y supongamos que un hombre, con un pedazo de la más fina tela de Benarés, toca esa montaña, con toda suavidad, una vez en cada siglo —entonces el tiempo que requeriría para desgastar toda la montaña sería más o menos el tiempo de un Eon. En cuanto a los números, algunos dicen que un kalpa solamente tiene una duración de 1,344,000 años, mientras que otros calculan 1,280.000,000 años, y no se ha llegado a un consenso general. En todo caso, se trata de una cantidad de tiempo muy grande y casi incalculable.

Durante el transcurso de un kalpa, un sistema cósmico completa su evolución, desde su condensación inicial hasta la conflagración final. Un sistema cósmico sigue a otro, sin comienzo y sin fin, interminablemente. Un *Sistema Cósmico* es un conglomerado de muchos soles, lunas, etc. Innumerables sistemas cósmicos se extienden en el espacio, a distancias inconmensurables. En cierta forma, la astronomía moderna tiene una idea análoga cuando habla de "universos aislados", de los cuales ya se conocen más de un millón, muchos de ellos a 1 o 2 millones de años luz de distancia. Cada

una de esas "nebulosas espirales" está formada por miles de millones de estrellas que giran alrededor de un centro común. Su forma es, a menudo, la de una rueda de molino, exactamente como lo habían afirmado los budistas. La tierra forma parte del "Sistema Galáctico", que correspondería a lo que los budistas llamaban *"este mundo de Saha"*.

En relación con el tamaño del universo, los puntos de vista budistas están refrendados por descubrimientos recientes, y su vasta perspectiva cósmica no puede dejar de ser saludable para el crecimiento espiritual. Sin embargo, sería vano pretender que la descripción detallada que dan las escrituras budistas de la constitución y composición de un sistema cósmico se pueda armonizar con las conclusiones de la ciencia moderna. Casi todas las aseveraciones tradicionales deben parecernos fabulosas. Oímos, en particular, mucho sobre los "cielos" e "infiernos" relacionados con cada sistema cósmico, y la relación de la geografía de la tierra varía bastante frente a la imagen que da un atlas moderno. Por cierto que los budistas toman como cosa establecida que la vida no está limitada a esta tierra, que hay seres vivos que habitan en muchas estrellas, y el budismo posterior, el del Mahayana, insistió mucho en los Budas y Bodhisattvas que laboraban para liberar a los seres que sufrían en sistemas diferentes del nuestro (véase pp. 211 y ss.).

Hablemos ahora de las clases de seres vivos. En la actualidad, distinguimos tres clases de vida: hombres, animales y plantas. La tradición budista cuenta seis: Los *seis planos de vida* son los Dioses, los Asuras, los Hombres, los Fantasmas, los Animales y los Infiernos. Algunos autores cuentan sólo cin-

co "mundos", omitiendo a los Assuras. Hubo mucho desacuerdo en cuanto a los detalles, pero el esquema general fue aceptado por todas las escuelas. Todos los innumerables seres del mundo entran en una de esas seis, o cinco, clases. El mérito que ha adquirido uno en el pasado decide el lugar en el cual puede escoger su renacimiento.

Los "Dioses" (Devas) están "por encima" de nosotros en el sentido de que su constitución material es más refinada que la nuestra, que sus emociones son menos burdas, de que su vida es mucho más larga, y de que están menos sujetos al sufrimiento que nosotros. Se asemejan a los dioses del Olimpo, pero con la diferencia importante de que no son "inmortales". En cierta forma son más "ángeles" que "dioses". La tradición budista da una complicada clasificación de los dioses, que podemos omitir aquí. Los *Assuras* también son seres celestiales. Son espíritus furiosos que luchan continuamente con los dioses. Algunos autores los cuentan entre los Dioses, y otros entre los Fantasmas.

El mundo animal, el mundo de los fantasmas, y los infiernos, son los tres *Destinos Funestos,* o *Estados de Infortunio*. El término de "Fantasmas" (Preta) se refería originalmente a los "Espíritus de los Difuntos", pero la teoría budista más desarrollada intenta sistematizar con este título una gran cantidad del folclor corriente en la India. Los "Infiernos" son muy numerosos, y generalmente se dividen en Infiernos calientes e Infiernos fríos. Puesto que la vida en el Infierno termina algún día, son más parecidos al Purgatorio de la Iglesia católica que al Infierno del cristianismo ortodoxo.

El sufrimiento es la suerte común de la vida en

todas sus formas. Los Dioses sufren porque están destinados a caer de su condición exaltada cuando les llegue la hora. Los hombres tienen mucho sufrimiento y poca alegría, y con frecuencia caen en un renacimiento peor. Los Pretas son incesantemente atormentados por el hambre y la sed, y los dolores de los seres que están en el Infierno son casi inconcebibles. Frente a este vasto océano de sufrimiento, el que está preparado en la doctrina sentirá compasión, y reflexionará: "Incluso si yo diera la mayor felicidad del mundo a estos seres, esa felicidad debería terminar en sufrimiento. Sólo a través de la dicha eterna del Nirvana puedo hacer el bien a todos. Por lo tanto, primero debo alcanzar la Verdadera Sabiduría, y luego podré trabajar para lograr el bienestar de otros seres". Sin embargo, el renacimiento en forma de *hombre* es esencial para la apreciación del Dharma. Los Dioses son demasiado felices para sentir disgusto por las cosas condicionadas, y viven demasiado tiempo para apreciar la impermanencia. A los animales, a los fantasmas y a los condenados les falta claridad de pensamiento. Una vez que ha alcanzado cierta altura de espiritualidad, un hombre nunca puede renacer en los "Estados de Infortunio". Sin embargo, puede, en opinión de todas las escuelas budistas, buscar voluntariamente el renacimiento en ellos, con el fin de ayudar a los seres con la enseñanza del Dharma. En esta forma alegra y alienta a esos seres, y también aumenta su disgusto por la existencia, al igual que su paciencia.

II. EL BUDISMO MONÁSTICO

El Samgha

LA PRIMERA división entre los budistas, la más fundamental, es la que existe entre monjes y jefes de familia. En este capítulo me propongo describir las virtudes esenciales de la vida monástica, para pasar en el capítulo siguiente a una revisión del budismo popular, y luego dedicar el resto del libro a un panorama de las distintas escuelas de pensamiento budista.

El núcleo del movimiento budista estaba formado de monjes. Sólo una vida monástica puede proporcionar normalmente las condiciones favorables para una vida espiritual dirigida hacia el fin más alto. Los monjes vivían en comunidades o, como ermitaños, en la soledad. Toda la "hermandad" de monjes ermitaños se llama *Samgha*. Naturalmente, el Samgha nunca formó más que una pequeña minoría de la comunidad budista. Su proporción en relación con los jefes de familia variaba en gran medida, según las condiciones sociales, en diferentes épocas. En China, por ejemplo, hubo 77,258 monjes y monjas en el año 450 d.c., y 2 millones setenta y cinco años más tarde, en 525. Ceilán tenía 50 mil monjes en el año 450 de nuestra era, pero sólo 2,500 en 1850, y 7,300 en 1901. En Japón, en 1931, había 58,400 sacerdotes frente a 40 millones de legos. En Tíbet, un tercio de toda la población masculina vivía en ciertas épocas en los monasterios.

Los monjes son la élite budista. Son los únicos budistas en el sentido propio de la palabra. La vida de un jefe de familia es casi incompatible con los más altos niveles de la vida espiritual. Esta convicción ha sido común a todos los budistas en todas las épocas. Sólo diferían en la forma más o menos estricta de adherirse a ella. En general, el Hinayana mostraba poca disposición a reconocer excepciones. Cierto es que las *Preguntas del Rey Milinda* admiten, aunque con cierta renuencia (página 265), que también un lego puede alcanzar el Nirvana, pero añaden inmediatamente que en ese caso debe o bien entrar en la Orden, o morir. En todo caso, un lego podía alcanzar el Nirvana en esta vida sólo si había tenido una vida monástica en alguna existencia anterior (p. 353). El Mahayana iba más allá y reconocía que los dueños de casa podían ser Bodhisattvas es decir budistas de primera clase. Vimalakirti es un famoso ejemplo tomado de la literatura. Para no ser contaminado por el hogar y la familia, un Bodhisattva debe conservar una actitud correcta y vigilante frente a los placeres de los sentidos. Debe sentir aversión a ellos y temerles, *"en la misma forma en que alguien que está en medio de una selva infestada de ladrones comería su comida temblando, y con la esperanza siempre recurrente de escapar de ese terrible lugar"*.

La continuidad de la organización monástica ha sido el único factor constante de la historia budista. La vida monástica era regida por las reglas del *Vinaya*. Este término se deriva de *"vi-nayati"*, 'apartar' del mal, 'disciplinar'. Los monjes solían atribuir una extraordinaria importancia a la observa-

ción de las reglas Vinaya. La disciplina monástica fue codificada en las reglas *Pratimoksha*. Las diferentes sectas cuentan de 227 a 253 de estas reglas. Son muy semejantes en todas las fuentes, y por tan to deben de ser muy antiguas, más antiguas que el desarrollo independiente de las escuelas. La palabra "prati-moksha" significa "abandonar el pecado", o bien puede significar "equipo, armadura". Las reglas deben recitarse dos veces al mes en una asamblea del capítulo.

La pobreza

La pobreza, el celibato, y la inofensividad eran los tres rasgos esenciales de la vida monástica. Un monje casi no poseía ninguna propiedad privada. Se le permitía tener sus vestimentas, una escudilla para las limosnas, una aguja, un rosario, una navaja para afeitarse la cabeza cada quince días, y un filtro que servía para sacar las alimañas del agua que bebía. Originalmente, la ropa consistía en harapos que se sacaban de los montones de basura de las aldeas, y que se cosían y teñían de un color azafrán uniforme. Más tarde, la tela para las vestimentas generalmente fue donada por los fieles. En teoría y en intención, un monje no debería tener casa ni refugio permanente. La vida del monje es descrita como la *vida sin hogar,* y para entrar en ella debía *dejar el hogar, lleno de fe.* El rigor original de las reglas monásticas parece haber exigido que un monje viviera en la selva, al aire libre, al pie de un árbol. El Vinaya habla de la vida en conventos, santuarios, templos, casas y cuevas como

un lujo permisible pero lleno de peligros. El alimento se debe obtener como limosna.

En realidad, un monje debía depender de la limosna para satisfacer todas sus necesidades. Cierta cantidad de monjes, que querían llevar una vida especialmente estricta, obedecían esta regla. Parece que otros, desde tiempos muy antiguos, aceptaban invitaciones a las casas de los fieles. La posesión de dinero fue prohibida durante largo tiempo. Unos cien años después de la fundación de la orden, algunos monjes de Vaisali trataron de infringir esta regla y su conducta produjo la primera verdadera crisis de la orden. El "Segundo Concilio de Vaisali" decidió el asunto en favor de la observación estricta de las reglas, pero en tiempos posteriores se relajó mucho la regla sobre la posesión de dinero, tierra y otras propiedades.

La escudilla de la limosna era el distintivo de soberanía del Buda. Muchas estatuas muestran al Buda con su escudilla de limosna, indicando que la obtuvo como recompensa por desechar la posición de gobernante del mundo. Los maestros con frecuencia daban su escudilla de limosna a su sucesor como señal de la transmisión de autoridad. Claro está, debe recordarse que en los países asiáticos la mendicidad siempre ha sido una forma aceptable de ganarse la vida. Tendemos a olvidar que, durante la Edad Media, a través de toda Europa las órdenes monásticas se mantuvieron por medio de la limosna, y en realidad sólo fue el sistema económico de la industrialización naciente el que encontró que el mendigar era incompatible con su necesidad de trabajadores industriales y promulgó las leyes sobre la vagancia como una de

sus primeras medidas. Cuando examinamos la historia, vemos que todos los tipos de sociedad más desarrollados parecen tener una gran cantidad de riqueza sobrante para gastar. Los egipcios la usaron para construir pirámides. En la actualidad, una parte demasiado grande de esta riqueza se emplea en guerras, en la vanidad femenina, en drogas, es decir cerveza, tabaco, cine, ficción. En los países budistas se emplea para mantener el Samgha y para fabricar innumerables objetos de culto, tales como *stupas* y estatuas. Los budistas consideraban la práctica de la mendicidad como origen de muchas virtudes. El monje no tenía ningún sentido de inferioridad en relación con esta forma de vida. Sentía que de ninguna manera era ocioso, sino que llevaba una vida dura, dominando sus deseos y desarrollando sus meditaciones. Como la generosidad es una de las virtudes principales, los monjes sentían que al aceptar las limosnas daban a los jefes de familia una oportunidad de hacer méritos. En la actualidad, la sociedad se inclina a considerar a los seres contemplativos como parásitos. Desde el punto de vista budista, la existencia de los seres contemplativos es la única justificación de la sociedad humana.

Cuando salían a mendigar, los monjes frecuentemente se enfrentaban a experiencias humillantes. Los llamaban "coco calvo" y otras cosas semejantes, y esa dominación del orgullo se considera entre las ventajas de la mendicidad. Por añadidura, uno aprende a tener pocos deseos, a contentarse con facilidad, y a dominar los sentimientos de ira y decepción. El mendigar tiene resultados inciertos y uno se adiestra para arreglárselas, durante un tiem-

po, incluso sin las cosas necesarias para la vida. La indiferencia de los monjes mendicantes frente a los bienes mundanos, su conducta calmada y digna, ayudan a convertir a los no creyentes y a fortalecer la fe de los creyentes.

La práctica de la mendicidad da grandes oportunidades de *vigilar bien al cuerpo, dominar los sentidos y reprimir los pensamientos.* El monje debe ir de casa en casa sin hacer distinción entre las de los pobres y las de los ricos. No debe prestar atención a lo que obtiene, y no debe sentirse complacido ni disgustado. Si es una mujer la que le da su comida, *no debe hablarle, ni mirarla, ni notar su belleza o su fealdad.* La comida que se daba a los monjes no siempre era abundante ni limpia, ni siquiera sana. Los problemas gástricos eran la enfermedad profesional de las comunidades monásticas. Las experiencias de los monjes budistas fueron igualadas en cierto sentido por las de San Francisco de Asís, quien había sido un hombre próspero "pulcro en la casa de su padre". Después de su gran renuncia a todas las propiedades, tomó una escudilla y mendigó sobras de comida, de puerta en puerta. Como dice la leyenda: *"cuando quiso comer esa mezcolanza de comidas varias, al principio retrocedió, porque nunca había tenido la costumbre de ver, y mucho menos de comer, tales sobras. A la larga, sobreponiéndose a sí mismo, empezó a comer; y le pareció que ni el más rico jarabe podía ser tan delicioso".*

Por última, la falta de ligas, la gran independencia, la posibilidad de ir y venir libremente constituían una de las mayores ventajas de la mendicidad. En comparación con la vida del monje

errante, la vida casera del jefe de familia parecía estrecha y sofocante. Incluso la vida más asentada en las comunidades monásticas contenía muchas *aflicciones y distracciones,* que distraen la mente y *son un impedimento para la práctica del camino. Hay que obedecer las reglas del monasterio, interrumpir sus meditaciones para recibir huéspedes, ayudar a administrar los negocios de la comunidad, aceptar deberes y cumplir funciones.*

El Hinayana trata la mendicidad principalmente como una escuela de autodisciplina. El Mahayana, que abandonó en gran parte la práctica de la mendicidad, subrayó sus aspectos altruístas. Creo que esto confirma la observación general de que el profesar sentimientos altruístas a menudo es un medio para encubrir algún beneficio personal. En todo caso, quien profesa el Mahayana debe aprovechar la mendicidad como una oportunidad de cultivar el amor a sus semejantes.

Con el paso del tiempo, particularmente fuera de la India se interrumpió la práctica de la mendicidad. Las razones que da Asanga en su *Yogashastra* para explicar la abrogación de la antigua pobreza son muy nobles y altruístas; en la actualidad, se oyen con frecuencia en boca de cristianos acomodados. Según Asanga, los monjes pueden poseer riqueza y propiedades, incluso oro, plata, y vestidos de seda, porque tales posesiones les permiten ser más útiles a los demás y poder ayudarlos. En la actualidad, la costumbre de mendigar ha desaparecido totalmente de China, Corea y Annam. En China, bajo la dinastía T'ang, una secta especial, la secta Vinaya, fue fundada con el objeto de resucitar la antigua práctica de la mendicidad, y

hacer aplicar las reglas estrictas del Vinaya en general. Bajo la dinastía Sung, los monjes Ch'an practicaban la mendicidad, y esa práctica persiste entre los monjes Zen del Japón. Sin embargo, en Japón no es la principal fuente de recursos, sino sólo un ejercicio de disciplina para los novicios, una forma de colecta en ocasiones especiales y con fines caritativos.

El celibato monástico

El celibato era otra piedra angular de la vida monástica. Innumerables y minuciosas reglas limitaban la conducta del monje frente a las mujeres con que se encontraba al mendigar, o a las que tenía que instruir como monjas. La falta de castidad era una ofensa que automáticamente producía la expulsión de la orden. La castidad, llamada *Brahmacarya* o *conducta digna de un brahmán o un hombre santo,* era un gran ideal del cual el monje no debía apartarse ni siquiera si en ello le iba la vida. Los ortodoxos calificaban al comercio sexual como hábito "bovino" o "bestial", y cultivaban cierto desprecio a las mujeres. Este desprecio, claro está, se comprende fácilmente como un mecanismo de defensa, puesto que las mujeres deben ser una fuente constante de peligro para todos los ascetas célibes —especialmente en un clima caluroso. Se advertía al monje que estuviera perpetuamente en guardia, y hay un breve diálogo que resume admirablemente la actitud de los primeros budistas:

> Ananda: "*¿cómo debemos comportarnos frente a las mujeres?*" El Señor: "*¡No verlas!*" Ananda: "*¿Y si*

tenemos que verlas?" El Señor: "*¡No hablarles!"* Ananda: "*¿Y si tenemos que hablarles?"* El Señor: "*¡Domina rígidamente tus pensamientos!"*.

No hay que buscar lejos las razones de ese rechazo del impulso sexual. Una filosofía que ve la fuente de todo mal en el deseo del placer sensual no desearía multiplicar las ocasiones de la entrega al placer sensual. *"Mientras aun el más ligero pensamiento de deseo carnal de un hombre por las mujeres no haya sido destruido, su mente estará atada, de la misma forma que el ternero que mama está atado a su madre"*. Es muy difícil tener relaciones sexuales con mujeres sin sentir cariño por alguna de ellas. Tal atadura sería fatal para la libertad de un hombre. En su desarrollo posterior, en los tantras, se impulsaba al iniciado a exponerse a ese peligro, y a permitirse el sexo sin ensuciar por ello su mente. Durante más de mil años tal audacia hubiera parecido a los monjes un atrevimiento casi blasfemo. Además, las relaciones sexuales pueden producir hijos, y los hijos serían una terrible atadura para el que quisiera vivir fuera de la sociedad en una independencia sin problemas. Sin embargo, hay una razón mucho más profunda que explica por qué los santos de todas las épocas han considerado el impulso sexual con particular suspicacia. Las relaciones sexuales pueden producir cierta arrobada calma y cierto relajamiento. Se sabe que los neuróticos las buscan para dejar a un lado sus conflictos mentales por el momento. A este respecto, lo mejor es enemigo de lo bueno. En su práctica del trance tenía el monje un método mucho más eficaz para producir la quietud inter-

na. La meditación y las relaciones sexuales tienen en común su meta y la fuerza que emplean. Por la simple razón de que no se puede usar dos veces la misma fuerza, la supresión completa del comportamiento sexual es indispensable para lograr la meditación.

Los psicólogos han observado frecuentemente la semejanza que existe entre los estados místicos y las experiencias de nuestra vida sexual. Las imágenes sexuales de algunos escritores místicos han sido ampliamente discutidas. Por lo general, los psicólogos se inclinan a derivar lo espiritual de lo sexual, y a considerar la meditación como una especie de sexualidad sublimada o atenuada, como una sexualidad inhibida en su meta y en su objeto, o en otras palabras, como una versión menor de otra cosa. Un místico practicante, por otra parte, se inclinaría a decir que somos tan fieles a nosotros mismos en la meditación como en las relaciones sexuales, si no es que mucho más. Estaría de acuerdo en que hay una considerable semejanza entre la iluminación y la unión sexual, pero, junto con Plotino, consideraría la actividad espiritual como primaria, y la sexual como secundaria y derivada. Resulta iluminador citar a Plotino en este contexto, cuando dice: *"En la unión extática no hay distancia entre el alma y lo más alto. Ya no hay dos, sino que ambos están unidos en uno. No pueden ser separados uno de otro mientras uno esté ahí. Esta unión es imitada en nuestro mundo por los amantes y los amados cuando quieren unirse en un solo ser"*. Siguiendo esta línea de argumentación, la transferencia de la fuerza de meditación a la actividad sexual sería equivalente a una caída, una

degradación, una merma de esa energía. Al practicar el sexo uno la emplearía de manera absurda e indigna. El sexo sería un intento "bovino" y abortivo de alcanzar la unión de la iluminación y su satisfacción emocional, pero en esencia sería un aborto o una mala utilización del anhelo de reunión con el Absoluto.

Durante más de mil años, esas concepciones fueron predominantes en la orden. Después, una sección de la comunidad, debilitada por otras consideraciones, llegó a creer que la vida sexual no era incompatible con la vida de los monjes. Se informa de monjes casados en Cachemira alrededor del año 500 de nuestra era, y a partir del año 800 el Tantra sancionó el matrimonio de los monjes en los distritos que estaban bajo su influencia. En el Tantra de la mano izquierda, como veremos más adelante (capítulo VIII), no hay nada vergonzoso en la relación sexual, sino que, por el contrario, es uno de los medios de llegar a la iluminación. Padma Sambhava, *el nacido del Loto,* quien alrededor del año 770 estableció el budismo en el Tíbet y quien es considerado como un segundo Buda, aceptó del rey del Tíbet, como regalo, una de sus cinco esposas, y muchas pinturas representan a Padma Sambhava entre sus dos esposas principales, Mandarava y Yé-ses-rgyal. Marpa, el traductor (nacido en 1011), uno de los más grandes maestros del Tíbet, se casó a los 42 años, y también tenía *otras ocho discípulas femeninas, que eran sus consortes espirituales.* Muy diferente es la motivación de la escuela Shin en Japón (fundada alrededor del año 1200). Sus adeptos afirman que son tan "bajos e inferiores" que no se puede esperar que

obedezcan los preceptos de Buda. Por tanto, acostumbran tener vida marital y comer carne. El bonzo Kenryo Kawasaki ha expresado sucintamente los motivos de esta escuela: "*De ninguna manera es necesario retirarse del mundo y practicar austeridades especiales para ser un budista perfecto. Nuestro fundador, el Shonin Shinran, estaba casado y vivía como se vive en el mundo. Es nuestro deber vivir de acuerdo con el código moral de los que nos rodean, de nuestra familia, profesión o nación, y no distinguirnos de otra gente por actos o manifestaciones externos*". Tendremos la oportunidad de volver a esta argumentación. Basta aquí con explicar la actitud que adoptó la mayoría de los monjes hacia el celibato, y al mismo tiempo con ilustrar el hecho, asombroso para la mente occidental, de que sobre algunos puntos la religión budista no tiene una opinión única. Cuando se enfrenta a esto, o a cualquier otro problema vital, el budismo, como verdadera cabeza de Jano, casi siempre ha mirado en las dos direcciones opuestas. Ha intentado llegar a la verdad no excluyendo a su opuesto como falsedad, sino incluyéndolo como otra forma de la misma verdad.

La inofensividad

Alrededor del año 500 a.c. cobraron importancia en la India dos religiones que tenían el "*no hacer daño*" en el centro mismo de su doctrina: una era el jainismo y la otra el budismo. Este hincapié especial en la prohibición de hacer daño a un ser vivo supuestamente era una reacción contra el recrudecimiento de la violencia que marcó las rela-

ciones humanas como consecuencia de la invención del bronce y el acero. En la India estuvo dirigida no sólo contra las matanzas que marcaron las guerras entre tribus, sino también contra la enorme matanza de animales que acompañaba al sacrificio védico, y hasta cierto punto contra la crueldad que caracteriza la actitud de los campesinos hacia los animales. La doctrina de jainos y budistas está basada en dos principios:

1. La creencia de que todos los seres vivos están emparentados entre sí, que se encuentra fortalecida más aún por la doctrina de la reencarnación, según la cual el mismo ser es hoy un hombre, mañana un conejo, después una polilla, y luego un caballo. Al maltratar a un animal, uno podría encontrarse en la odiosa posición de maltratar a su madre muerta o a su mejor amigo.

2. El segundo principio se expresa en el Udana, donde el Buda dice: "*Mi pensamiento ha vagado en todas direcciones por el mundo. Todavía no he encontrado nada que fuera más querido para cualquiera que su propio ser. Puesto que para los demás, a cada uno para sí mismo, su ser es amado, entonces aquel que desea su propio bien no debe hacer daño a otro*". En otras palabras, deberemos cultivar nuestras emociones de tal manera que podamos sentir con los demás como si fueran nosotros mismos. Si permitimos que la virtud de la compasión crezca en nosotros, no se nos ocurrirá dañar a otra persona, así como no nos hacemos daño a propósito a nosotros mismos. Se verá que en esta forma disminuimos nuestro sentimiento y nuestro amor a nosotros mismos al ampliar los límites de lo que consideramos como nuestro. Cuando invi-

tamos al ser de todo el mundo a entrar en nuestra propia personalidad, es como si rompiéramos las barreras que nos separan de los demás.

Por medio de esta actitud, se puede decir que el budismo ha tenido un inmenso efecto humanizante en toda la historia de Asia. Es la bondad de toda la gente la que impresiona a los observadores en los países saturados por el budismo, tales como Birmania. El rey Asoka fue convertido a la fe budista al arrepentirse de la matanza que le había dado su imperio. Él fue quien hizo del budismo una religión mundial. El libro de Sir Charles Bell sobre *The Religion of Tibet (La religión del Tíbet)* muestra una y otra vez en qué forma el budismo suavizó a las duras razas guerreras del Tíbet y Mongolia, y casi borró todas las huellas de su brutalidad original. En este contexto debemos considerar dos problemas afines: la actitud del budismo frente al comer vegetariano y su actitud frente a la persecución religiosa. Puesto que es imposible comer animales sin hacerles daño, el budista debe ser vegetariano. Pero si es un monje que mendiga su comida yendo de casa en casa en las aldeas, y si esa aldea está habitada por no vegetarianos, se enfrenta a una seria dificultad. Para que no sienta ningún amor a la comida, se le manda comer todo y cualquier cosa que se arroje a su escudilla; y el Venerable Pindola ha sido consagrado a la reverencia de la posteridad por comerse tranquilamente el pulgar de un leproso que había caído en su escudilla. La disciplina monástica se vería minada si los monjes empezaran a escoger su comida. Por consiguiente, se ha llegado a un compromiso, y en la práctica real los budistas que toman en serio su

religión evitan comer carne a menos que se vean obligados a hacerlo.

A menudo se alega en contra del vegetarianismo budista que es bastante fútil porque aunque se podía conservar la vida de unas cuantas gallinas y vacas que de otra manera hubieran muerto, sin embargo la lucha normal de nuestra vida diaria implica una considerable cantidad de destrucción de vidas que no puede evitarse mientras nosotros vivamos. Simplemente al lavarnos las manos, matamos tantos seres vivos como seres humanos hay en toda España. Así que nos vemos frente a la alternativa de matarnos a nosotros para salvar a otros o de matar a otros para salvarnos a nosotros mismos. El tomar la vida parece ser inseparable de la vida misma. Los budistas siempre han sido plenamente conscientes de la gravedad de esta objeción. Nos aconsejan que por lo menos disminuyamos la matanza involuntaria, por ejemplo, cuidando de lo que pisamos al caminar por los bosques. Además, los budistas consideran muy saludable el que nos demos cuenta de cuánta calamidad está implicada en el simple hecho de estar vivos, y la contemplación de la extensión de una calamidad debería inducirnos a ser más enérgicos en nuestros esfuerzos por escapar de una condición en la cual nuestro propio sufrimiento sólo puede ser perpetuado infligiendo también una gran cantidad de sufrimiento a otras criaturas. Cuando Calderón dijo una vez que el delito mayor del hombre es haber nacido, expresó un pensamiento típicamente budista. Algunas personas sólo ven lo que llaman "pesimismo" en esa idea, pero también implica un recuerdo del lado más noble de nuestra

naturaleza, que deplora la manera irreflexiva en que aplastamos todo el tiempo a otros seres con tal de perpetuar nuestra propia existencia miserable.

No hace falta decir que había muy poco lugar en el budismo para la persecución religiosa, para cruzadas o inquisiciones. Si se insultara al Buda, un budista vería muy poca razón para torturar o matar a la persona que lo "insultara". *"¿Para qué indignarse cuando se insulta a los Budas? A los Budas no los alcanzan las blasfemias"*. A un budista le parecería inconsecuente convencer a alguien de la cualidad superior de su gran benevolencia quemándolo vivo. Claro que sería una exageración afirmar que los escritos budistas están enteramente libres de invectivas y vituperios. Incluso en alguno de los escritos más sagrados, tales como el Prajñāpāramitā y El Loto de la Buena Ley, encontramos una inclinación un tanto deplorable de parte de los escritores a consignar al infierno, por largos períodos de tiempo, a hermanos budistas que piensan en forma diferente de la suya. Sin embargo, lo que ha impedido que esta exuberancia natural del rencor teológico se endurezca para convertirse en franca intolerancia, ha sido el fuerte sentimiento de las diferencias individuales y temperamentales que normalmente tienen los budistas. El Dharma no es en realidad un dogma, sino que es en esencia un camino. Si el dogma se coloca en el centro de la religión, y si uno cree que una afirmación es verdadera o falsa, y que la salvación de un hombre depende de su aceptación de una afirmación verdadera como verdadera, entonces la benevolencia de uno fácilmente puede llegar a destruir los

cuerpos de otros con tal de salvar sus almas. Sin embargo, según los budistas, es muy difícil, si no imposible, hacer cualquier afirmación tajante que no sea falsa e inadecuada por el simple hecho de que se exprese (véase p. 181). Todas las afirmaciones hechas con palabras son, cuando mucho, verdades a medias, y su único valor está en inducirlo a uno a adoptar cierta forma de acción. Del mismo modo que nos dicen en la Biblia que en la casa de nuestro padre hay muchas mansiones, de la misma manera no es improbable que más de un camino lleve a la ciudad celestial. Según su disposición, diferentes personas tienen diferentes necesidades: lo que es comida para uno es veneno para otro; y sería acercarse a una presunción casi insensata estar totalmente seguros de las necesidades de los demás. Como resultado de este convencimiento, la historia del pensamiento budista está marcada por una experimentación audaz y casi ilimitada de los métodos espirituales, que se probaban en forma simplemente pragmática, simplemente por los resultados alcanzados. En el Tíbet hay un proverbio según el cual todo Lama tiene su propia religión, y hay tantos budismos como Lamas. Se ha dicho que esta tolerancia ilimitada ha sido responsable de la decadencia del budismo. De hecho, el budismo ha durado más que la mayoría de las instituciones históricas. En todo caso, poco se ganaría al perpetuar las formas de su culto a expensas de su espíritu.

Habremos de ver que el patrocinio de los reyes ha sido una de las causas principales de la extensión del budismo. El poder real obviamente está basado en la brutalidad y la violencia, y en forma

igualmente obvia la conversión de los gobernantes a veces ha sido incompleta. Por tanto, sería una exageración decir que los gobernantes budistas nunca han usado la violencia para promover la causa de la religión. Tan pronto como los monjes, por medio de la amistad de emperadores y reyes, se vieron investidos del poder social y político, quedaron expuestos a la contaminación del poder. Por último, se esperaría que en un país en el cual el budismo proporciona toda la terminología de la cultura, las rebeliones populares utilizarían sus ideas para expresar sus aspiraciones sociales, en la misma forma en que lo hicieron los lolardos y los campesinos alemanes con el cristianismo.

En su deseo de expresar desaprobación del cristianismo, muchos autores han blanqueado demasiado la historia del budismo, y será necesario reconocer que en ciertas ocasiones los budistas fueron capaces de una conducta que normalmente consideramos como cristiana. En el Tíbet, por ejemplo, había un mal rey, Lang Dar-ma, quien alrededor del año 900 de nuestra era persiguió a los monjes. Un monje budista lo asesinó. La historia tibetana oficial lo alabó por su *compasión por el rey que estaba acumulando pecados al perseguir al budismo,* y las generaciones posteriores, lejos de desaprobar, han canonizado al monje. Casi todas las historias europeas alaban a la iglesia Amarilla, que ha dominado al Tíbet durante los últimos 300 años. Sugieren que la ascendencia de esta secta sobre las sectas Rojas más antiguas se debía al gran conocimiento de Tsong-kha-pa, a la moralidad más pura de sus adeptos, y a su relativa libertad frente a la magia y la superstición. Esto puede ser verdad

hasta cierto punto, pero parte del éxito del *Gelug-pa* se debió al apoyo militar de los mongoles, quienes, durante el siglo XVII, frecuentemente devastaron los monasterios de las sectas Rojas rivales, y apoyaron todo el tiempo al Dalai Lama, el jefe de la Iglesia Amarilla. En Birmania, el rey Anuruddha, en el siglo XI, hizo la guerra al vecino reino de Tatón para apoderarse de una copia de las Sagradas Escrituras, que el rey de Tatón se negaba a dejar copiar. En un país guerrero como el Japón, durante la edad media los monasterios eran una fuente de continua agitación, y los monjes tenían la costumbre de invadir Kyoto en enormes hordas armadas que bajaban de sus refugios en la montaña. Los boxers fueron ejemplo de un movimiento popular que recurrió a la violencia y empleó la terminología budista. Esta fusión de descontento popular con creencias budistas es bastante antigua en China, y los predecesores de los boxers, tales como la secta del Loto Blanco, han tenido una poderosa influencia en la historia de China. En Birmania, los ingleses ofendieron las creencias religiosas de los birmanos, por ejemplo al permitir y promover la venta de licor. También destruyeron la disciplina monástica al suprimir la jerarquía de la Iglesia. Por consiguiente, se extendió cada vez más una especie de budismo político, puesto que no había nada para limitarlo. Saya San, un dirigente popular, por ejemplo, promulgó en 1930 una proclamación que según M. Collis *(Trials in Burma,* 206), decía: "En el nombre de Nuestro Señor y por la mayor gloria de la Iglesia, yo, Thupannaka Galon Raja, declaro la guerra a los paganos ingleses que nos han esclavizado".

Estos ejemplos pueden multiplicarse indefinidamente. En conjunto, los budistas deplorarían tales incidentes como caídas de la Gracia, debidas a la corrupción inherente a la naturaleza humana. En la propia India, los monjes no ofrecieron resistencia cuando los hunos heftalitas, y más tarde los mahometanos, saquearon los monasterios, mataron a sus habitantes, quemaron las bibliotecas y destruyeron las imágenes sagradas. Como consecuencia de esta persecución, el budismo organizado se extinguió primero en Gandhara, y luego en todo el norte de la India. Pero la esencia de la doctrina, como está expresado en el Prajñāpāramitā y en Nagarjuna, ha vivido en la India hasta nuestros días y, con el nombre de Vedanta, todavía es la doctrina oficial del hinduismo en su nivel más alto.

Las principales corrientes del pensamiento monástico

El desarrollo del *pensamiento* monástico, o de la metafísica de la espiritualidad, se describirá más adelante, en los capítulos IV a IX. Las principales líneas divisorias se muestran en el diagrama anexo, y para explicarlo diré aquí unas cuantas palabras. La división principal es la que existe entre *Hinayana* y *Mahayana*. En el Hinayana hay, en primer lugar, la *Vieja Escuela de Sabiduría,* que unos 200 años después del Nirvana del Buda se dividió en dos ramas: en el Este de la India los *Theravadinos,* que actualmente todavía dominan Ceilán, Birmania y Siam; y en el Oeste los Sarvastivadinos, que florecieron durante 1500 años, con Mathura, Gan-

dhara y Cachemira como sus centros. Además, había una buena cantidad de *otras escuelas,* de las cuales casi no se conserva ningún registro. Los *Mahasanghikas,* en Magadha y en el sur alrededor de Amaravati, organizaron a partir más o menos del año 250 a.C. a los que disentían de la Vieja Escuela de Sabiduría en una secta separada, que sólo pereció cuando el budismo fue destruido en la India.

La versión Mahasanghika de la tradición budista, más liberal, pronto desarrolló una nueva tendencia, llamada *Mahayana.* El Mahayana se dividió en diferentes escuelas, no inmediatamente, sino unos 400 años después. Cada una de las escuelas subrayaba uno de los distintos modos de emancipación. Los *Madhyamikas,* fundados alrededor de 150 de nuestra era por Nagarjuna; esperaban la salvación por practicar la sabiduría comprendida como la contemplación del vacío. Como formularon sus doctrinas en contraste deliberado con las de la "Vieja Escuela de Sabiduría", hablamos de una "Nueva Escuela de Sabiduría". Otra escuela de pensamiento, íntimamente relacionada con los Madhyamikas, creía en la *fe* de los Budas y Bodisatvas, y en la devoción a ellos. La sistematización realizada por los Madhyamikas, sin embargo, dejó a un lado algunas de las ideas que eran comunes en los comienzos del Mahayana, y que más tarde tuvieron mayor fuerza debido a desarrollos paralelos en el hinduismo. La influencia de la filosofía Samkhya-Yoga se muestra en la escuela *Yogacara,* fundada alrededor del año 400 de nuestra era por Asanga, y que creía en la salvación obtenida por la meditación introspectiva conocida como Yoga. Por último, después del año 500 de nuestra era, el des-

arrollo del Tantra en el hinduismo promovió el crecimiento de una forma mágica del budismo, llamada el *Tantra,* que esperaba la iluminación total a partir de prácticas mágicas. El Tantra se volvió muy influyente en Nepal, Tíbet, China, Japón, Java y Sumatra. Fuera de la India, unas cuantas Escuelas auténticamente nuevas se desarrollaron a partir de la fusión del Mahayana con elementos indígenas. Son de notar entre ellas, en China y Japón, la escuela *Ch'an* (meditación), y el *Amidismo,* y en Tíbet el *Nyin-ma-pa,* que absorbió mucho del chamanismo originario del Tíbet.

El impulso creador del pensamiento budista hizo un alto unos 1500 años después del Nirvana del Buda. Durante los últimos 1000 años no ha surgido ninguna nueva escuela importante, y los budistas simplemente han conservado, como mejor han podido, la gran herencia del pasado. Es posible creer que después de 1500 años el Loto de la doctrina se ha abierto completamente. Tal vez no venga nada más. Las condiciones de nuestra civilización industrial, sin embargo, presentan un reto que puede llevar a una nueva síntesis. A menos que nuestra civilización actual perezca pronto, víctima de su propia violencia, el budismo deberá buscar algún acomodo con ella. El Dharma no puede oírse en un mundo dominado por la ciencia moderna y el progreso técnico. Hace falta mucha adaptación, debe venir un gran cambio en la exposición de la doctrina. Hasta ahora son discernibles los comienzos imprecisos de un cambio tal en varias partes del mundo, pero todavía no están lo bastante definidos para merecer ser incluidos en este tratado histórico.

III. EL BUDISMO POPULAR

El sitio de los legos

En su esencia y en su parte medular, el budismo era y es un movimiento de ascetas monásticos. Sin embargo, los legos son indispensables para él. A medida que el budismo fue creciendo de una secta a una iglesia ampliamente extendida, los seguidores legos se fueron volviendo cada vez más importantes. Los monjes y ascetas que constituían el corazón del movimiento budista no se ganaban la vida, como ya hemos visto. Dependían para su sostenimiento material de la buena voluntad de los legos. Además, desde el principio, el Buda y los monjes se sintieron responsables del bienestar de la gente en general. Los Jatakas cuentan la historia de cómo Sumedha —el Buda Shakyamuni en una vida pasada— renunció a la posibilidad de conquistar la libertad de la pasión, y el Nirvana. El Tathagata era entonces Dipankara. Cuando Dipankara llegó a la ciudad de Ramna, *"Sumedha se arrojó alegremente al lodo delante de él para servirle de puente"*. Cuando estaba tirado en el lodo, y contempló la majestad búdica de Dipankara, resolvió conquistar *"el supremo conocimiento de la verdad, haciendo posible con esto que la humanidad entrara en la nave de dharma, y llevándola así a través del océano de la existencia, y cuando esto estuviera hecho, alcanzar después al Nirvana"*. El Dharma era algo que había que compartir. El impulso misionero siempre fue fuerte en el budis-

mo. El rey Asoka es un buen ejemplo de monarca que se esforzó por hacer feliz a su pueblo por medio del Dharma, y que envió misioneros a hacerlo saber a los países vecinos. Cuando en algunas regiones se desarrolló un monasticismo egocentrista, fue corregido inmediatamente por el desarrollo del ideal del Bodisatva (véase el capítulo V).

El celo con el cual los budistas de todas las escuelas llevaron su evangelio por toda Asia, y las cualidades que les permitieron hacerlo, están bien ejemplificados por la historia de Pūrna, uno de los primeros apóstoles del Dharma. Pidió al Buda que le permitiera ir como misionero a un país bárbaro, llamado Sronāparāntā. El Buda intentó disuadirlo, y se desarrolló el diálogo siguiente:

Buda: *"La gente de Sronaparanta es feroz, violenta y cruel. Son dados a injuriar, a insultar y a molestar a los demás. Si te injurian, te insultan y te molestan con palabras malvadas, duras y falsas, ¿qué pensarías?".*

Purna: *"En ese caso pensaría que la gente de Sronaparanta es realmente gente buena y dulce, puesto que no me golpean con las manos o con piedras".*

Buda: *"Pero si te golpearan con las manos o con piedras, ¿qué pensarías?".*

Purna: *"En ese caso pensaría que son gente buena y dulce, puesto que no me golpean con un mazo o con un arma".*

Buda: *"Pero si te golpearan con un mazo o un arma, ¿qué pensarías?".*

Purna: *"En ese caso pensaría que son gente buena y dulce, puesto que no toman mi vida".*

Buda: *"Pero si te mataran, Purna, ¿qué pensarías?"*.

Purna: *"En ese caso, seguiría pensando que son gente buena y dulce, puesto que me liberan sin demasiada dificultad de este podrido caparazón del cuerpo. Sé que hay monjes que se avergüenzan del cuerpo, y sienten tristeza y disgusto por él, y que se matan con armas, toman veneno, se ahorcan con cuerdas o se arrojan desde lo alto de precicipios"*.

Buda: *"Purna, estás dotado de la mayor dulzura y paciencia. Puedes vivir y quedarte en ese país de los Sronaparantas. Ve y enséñales cómo ser libres, del mismo modo que tú eres libre"*.

Con frecuencia se afirma que los Hinayana tenían menos celo misionero que los Mahayana. Esto no es cierto. El Hinayana, como el Mahayana, fue llevado a Ceilán, Birmania, Tíbet, China, Java y Sumatra. Si sólo el Mahayana sobrevivió en Tíbet y China, fue porque estaba más adaptado a las poblaciones no indias que el Hinayana. El rey del Tíbet, por ejemplo, invitó alrededor del año 750 a la secta Hinayana de los Sarvastivadinos —que florecía en aquella época en Cachemira y el Asia Central— a establecerse en el Tíbet. Las grandes masas de la población, sin embargo, querían una religión que estuviera impregnada de magia, y por esa razón los Sarvastivadinos pronto se extinguieron en el Tíbet. Así pues, los budistas de todos los tipos siempre estuvieron dispuestos a llevar las buenas nuevas del Dharma.

Al mismo tiempo, en todos los lugares donde el Dharma ha sido una realidad viva, social, la teoría budista ha combinado la metafísica elevada con una pronta aceptación de las creencias mágicas y

mitológicas de los campesinos, guerreros y mercaderes entre los cuales se enraizó. Si querían ser fieles a sus ideales de compasión, los monjes debían ganar seguidores. Si querían subsistir, necesitaban limosnas de sus seguidores legos o de los gobernantes. Por tanto, hay que considerar dos preguntas: 1. ¿Qué hicieron los monjes para las grandes masas de sus seguidores, o para sus patrocinadores reales? y, 2. ¿Cómo influyó a su vez en el pensamiento budista la preocupación por las necesidades de los legos?

El budismo y el poder temporal

Sin el apoyo de reyes y emperadores hubiera sido imposible la extensión triunfal del Dharma a través de Asia. Fue uno de los más grandes gobernantes de la India, el rey Asoka (274-236 a.c.), el primero en convertir el budismo en una religión mundial, que difundió a todo lo largo y lo ancho del país, y llevó a Ceilán, Cachemira y Gandhara, e incluso envió misiones a los príncipes griegos de su época, Antíoco II de Siria, Tolomeo Filadelfo y Antígono Gonatas de Macedonia. Después de Asoka, los budistas fueron favorecidos por otro gran conquistador, el escita Kanishka (78-103 d.c.), quien gobernó el norte de la India, por Harshavardhana (606-647), y por la dinastía Pala (750-1150), que gobernó Bengala. Fuera de la India, los emperadores y emperatrices de China se convirtieron con frecuencia al budismo, así como los kanes de Mongolia, y también en el Japón hombres de estado de la talla de Shotoku Taishi (572-621). En la

India lejana encontramos una abundancia de dinastías en distintas épocas.

Sólo unos cuantos de los monarcas que acabamos de mencionar eran budistas con exclusión de otras tendencias religiosas. Los Palas y los gobernantes de Ceilán y Birmania eran las excepciones. El budismo no necesita de la adhesión exclusiva de sus seguidores. Kadfises I —un rey Kuchana (25-60 d.c.) — se llama a sí mismo *adepto constante del verdadero Dharma.* El dinero que hace circular muestra, por un lado, un Buda sentado, y por el otro al Zeus de la ciudad de Kapisa. Kanishka adornaba su moneda con dioses de Irán —Verethraghna, Ardokhcho, Pharso— con el Shiva hindú y con el Buda —representado ya sea de pie o en la posición del Loto, con su nombre en caracteres griegos como Boddo, o Boudo. Los reyes Gupta favorecieron tanto al vishnuismo como al budismo, los reyes de Valabhi (a partir del año 490), aunque eran "devotos de Shiva", protegieron el budismo; Harshavardhana combinó la piedad budista con un culto solar, etc., etc. La situación era semejante fuera de la India. El gran Kan Mongka (ca. 1250) favoreció a los nestorianos, a los budistas y a los taoístas, con la creencia de que, como dijo al franciscano Guillermo de Rubrouck, *"todas las religiones son como los dedos de una mano"* —aunque a los budistas les decía que el budismo era como la palma de la mano, y las demás religiones eran los dedos. Kublai Kan combinó sus inclinaciones hacia el budismo con una tendencia hacia el nestorianismo.

Puesto que la finalidad de los gobernantes es gobernar, es poco probable que su convicción del

valor espiritual de la doctrina budista fuera el único, o incluso el principal motivo de la protección que otorgaron a la religión budista. ¿En qué forma, entonces, podría la doctrina aparentemente no mundana y anárquica del budismo incrementar la seguridad del poder de un gobernante sobre su pueblo? No sólo trae la paz a los no mundanos, sino que también entrega el mundo a aquellos que quieran asirlo. Además, la creencia de que este mundo es irremediablemente malo y de que no se puede encontrar en él ninguna verdadera felicidad tendería a ahogar las críticas al gobierno. La opresión por parte de los funcionarios del gobierno aparecería parcialmente como concomitante necesaria de este mundo de nacimiento y muerte, y en parte como un castigo por los pecados pasados. La insistencia del budismo en la no violencia tendía a pacificar a un país y a hacer que fuera más segura la posición de sus gobernantes. Además, si el pueblo considera este mundo como no demasiado importante, su buen humor no será deteriorado por la falta de bienes, y es preferible gobernar a un pueblo alegre que a un pueblo triste. En la sociedad budista, una vida sencilla sería considerada más acorde con la doctrina religiosa, y la gente querría ser "pobre" en el sentido en que lo eran los birmanos. M. Collis (*Trials in Burma,* p. 214) hace el comentario siguiente a propósito del desdén británico por los birmanos debido a su pobreza:

"Un birmano que tenía, como lo tenían muchos de los aldeanos, su propia casa y su propia tierra de cultivo, una esposa, y muchos hijos, un pony y una actriz favorita, una botella de vino y un li-

bro de versos, bueyes de carrera, y una carreta de teca labrada, un juego de ajedrez, y un juego de dados, se sentía en la cumbre de la felicidad, e ignoraba la opinión inglesa de que era un hombre pobre porque sus ganancias monetarias ascendían a unas 10 libras al año."

El budismo desalentaría en todas partes la acumulación de la riqueza material en manos de individuos, más bien alentaría a la gente a regalar cualquier riqueza material, y a invertirla en trabajos piadosos, como se dio el caso en Birmania y Tíbet durante tantos siglos. Si tomamos en cuenta que el alentar el deseo de bienes materiales y de un más alto nivel de vida entre las masas europeas no sólo ha destruido todas las formas despóticas de gobierno, sino que ha minado toda autoridad gubernamental firme y permanente en Europa, podemos comprender por qué el budismo aparece como una bendición para los gobernantes habitualmente despóticos del Asia.

Desde la era neolítica, los gobernantes, especialmente cuando tenían que lidiar con imperios grandes y heterogéneos, eran divinizados hasta cierto punto. Esta idea de la divinidad de los reyes es bastante familiar en Egipto, China y Japón. Tuvo su papel en Roma y Bizancio; ha sido relegada bastante recientemente por las ideas democráticas, y todavía muestra un sorprendente vigor en la actitud que adoptó una gran cantidad de alemanes frente a Hitler, o en algunas de las afirmaciones hechas acerca de José Stalin en la Unión Soviética. En la India la divinidad de los rajás, por pequeño que sea su dominio, siempre ha sido creencia popular. La autoridad moral de un rey crecería in-

mediatamente si su voluntad pudiera aparecer como la voluntad de Dios. El budismo se vio favorecido especialmente entre los grandes conquistadores. Los budistas aumentaban activamente el prestigio de un monarca así con su teoría del *rey que da vuelta a la rueda, Cakravartin* en sánscrito. Las escrituras dan un retrato algo idealizado de tal gobernante. Aquí está la descripción del Divyavadana (548-9): *"Es victorioso a la cabeza de sus tropas, justo (dhārmiko = dikaios), un rey del dharma, dotado de los siete tesoros, es decir una carreta, un elefante, un caballo, una joya, una esposa, un ministro y un general. Tendrá cien hijos, héroes valientes y hermosos, destructores de los ejércitos del enemigo. Conquistará toda la ancha tierra hasta los límites del océano, y luego eliminará de ella todas las causas de tiranía y miseria. Gobernará sin castigar, sin usar la espada, por medio del Dharma y la paz."*

Hay entre los budistas una ficción según la cual los gobernantes que los han favorecido más o menos cumplieron con esta concepción ideal. Cuando más tarde el Mahayana elaboró un nuevo panteón de divinidades, los reyes budistas recibieron algo de la gloria reflejada. Los gobernantes de Java, Camboya y también de Ceilán en el siglo x eran considerados como Bodhisattvas. En Camboya, a fines del siglo xii, Jayavarman VII consagró una estatua de su madre como Prajñāpāramitā, *Madre de Buda*. En el siglo xx, el rey de Siam sigue siendo *El Sagrado Señor Buda* (PHRA PHUTTICCHAO). En una inscripción uigur de 1326, Gengis Kan es llamado un *Bodhisattva en su último nacimiento*. Kublai Kan se convirtió, en la tradición mongóli-

ca, en un Cakravartin, un sabio y un santo *(Hutuktu)*. Los viajeros se refieren a menudo a los gobernantes de Mongolia y Tíbet como "Budas vivientes". Este es un nombre erróneo y no expresa el sentido en que el Dalai Lama es considerado como una encarnación del Bodhisattva Avalokitesvara, o el Hutuktu de Urga como una manifestación de Amitāyus. La idea budista es que los Budas y los Bodhisattva conjuran cuerpos fantasmales que mandan a distintas partes del mundo, y que tales dignatarios son esos cuerpos fantasmales. Cualquiera que sea su connotación exacta, el prestigio que les confieren esas sugerencias es obvio. No sólo aumentará la docilidad de la población, sino que también inducirá a los monjes a actuar como policías espirituales del gobierno. Es una de las curiosidades de la historia que, fuera de la India, bajo la influencia budista, se constituyeran verdaderas teocracias siguiendo el modelo egipcio, en Indochina, en Java, en Tíbet.

En todas las sociedades preindustriales se creía que la prosperidad y el bienestar del Estado dependían de la armonía con las fuerzas invisibles y celestiales que eran los verdaderos gobernantes del universo. En la Odisea, a cada paso el destino de Odiseo es decidido por una decisión tomada en el Olimpo. Al estar en buenos términos con los monjes budistas, un gobernante trataba de estar en buenos términos con las fuerzas invisibles, y un monje que podía estar especialmente familiarizado con ellas podía ascender a un alto cargo como consejero responsable. Así, leemos en el relato que hace Wei Shou (ca. 550 d.c.) de un monje de Cachemira, alrededor del año 400 de nuestra era,

que era *"listo para predecir la suerte, para la magia preventiva, y hablaba detalladamente de las suertes de otros estados, mucho de lo cual llegó a ser cierto. Mêng-Hsün con frecuencia lo consultaba sobre asuntos de estado".*

Los motivos que hemos explicado hasta ahora inducirían, claro está, a los gobernantes a apoyar no sólo al budismo, sino a cualquier otra religión que apoyara su autoridad. Sin embargo, había dos factores que favorecían al budismo en especial. En muchos casos no sólo fue introducido el budismo en países como el Japón o Tíbet, sino que la nueva religión llegaba unida con muchas ventajas de una civilización superior. En el caso del Japón, por ejemplo, todo el aparato de la civilización china fue llevado a través del mar en la época en que Shotoku Taishi decidió adoptar la fe budista. Los tibetanos, junto con el Dharma budista, también adoptaron las ciencias seculares de la India, tales como la gramática, la medicina, la astronomía y la astrología. En segundo lugar, hay en el budismo algo de cosmopolita e internacional, lo cual lo haría recomendable para los monarcas que quisieran unificar amplias superficies. No hay nada, o casi nada, en la interpretación budista de la verdad espiritual que la relacione con alguna tierra o algún clima, con alguna raza o alguna tribu en particular. El hinduismo comparado con él, está lleno de tabúes tribales. En el budismo no hay nada que no pueda ser fácilmente transportado de una parte del mundo a otra. Se puede adaptar con la misma facilidad a las nevadas alturas de los Himalayas y a las áridas llanuras de la India, al clima tropical de Java, al calor moderado del Japón y al terrible

frío de Mongolia exterior. Los indios, los mongoles, y los nórdicos de ojos azules del Asia Central podían ajustarlo a sus propias necesidades. Aunque es esencialmente hostil a la industrialización, en Japón logró durante los últimos 40 años ajustarse incluso a las muy hostiles condiciones de la vida industrial. Una creencia tan flexible y adaptable como esa sería muy valiosa para hombres que tienen que gobernar vastos imperios, porque les ayudaría a unificar poblaciones heterogéneas al darles creencias y prácticas comunes, y por medio del contacto mutuo que cultivarían los monjes de las distintas regiones. Por lo que se refiere a la extensión del budismo de los países indios a los no indios, los mercaderes y comerciantes tuvieron un papel destacado. Las estrictas reglas de castas del hinduismo hacían difícil que los hindúes ortodoxos dejaran el país. Los viajes por mar eran mal vistos y se consideraba que contaminaban a los fieles, así que los viajeros tenían que purificarse a su regreso. Por consiguiente, una gran parte del comercio exterior de la India durante la Edad Media estuvo en manos de budistas, quienes llevaban consigo su religión dondequiera que fuesen.

Habiendo considerado el problema de los servicios que rindió el budismo al poder temporal, podemos ahora preguntar qué hizo para las masas y para sus seguidores legos.

Los servicios del Samgha

Los relatos que tenemos de los primeros años de la orden indican que el Buda mostró gran sagacidad en sus tratos con los legos, y siempre estuvo

dispuesto a responder a sus necesidades y a sus quejas legítimas. Para mantener viva a la religión durante más de 2500 años, la pequeña élite de los monjes debió de hacer algo por los seguidores legos que éstos pudieran apreciar. Las necesidades de los legos a las cuales respondía el budismo eran, creo yo, triples: *espirituales, mitológicas y mágicas.*

Incluso aquellos que por lo general no prestan atención a los valores espirituales se ven afligidos intermitentemente por un sentido de futilidad de la vida que llevan. Sienten que su condición presente no les permite una expresión adecuada de su verdadero ser, y que la huida del mundo podría llevarlos a su verdadero mundo. A los que estaban cansados de este mundo los monjes podían ofrecerles un relato coherente del origen y el destino del hombre, de su lugar en el mundo, del significado de su vida, y de la forma en que se podía conseguir una vida mejor. En esta forma, la doctrina tal como era predicada era una ventana que miraba hacia afuera del mundo. Y en sus vidas, muchos de los monjes dieron ejemplos de esta bondad, de ese dominio de sí mismo y de ese desapego a las circunstancias que la gente siente que necesita para salir de este mundo. Eran felices, aunque trataban como nada las cosas sobre las que la demás gente se preocupa todo el tiempo.

2. En el capítulo I (pp. 153 y ss.) mostramos por qué la mitología parece satisfacer alguna necesidad profundamente enraizada del alma humana. Este mundo, tal como lo vemos, es demasiado pequeño para contener todo el amor y la fe que hay en el corazón del hombre. Según la teoría budista, la fe es el primer paso que lleva al budismo, y para

los legos la fe cubre más o menos la suma total de sus aspiraciones religiosas. En este contexto, *fe* no significaría una aceptación de dogmas definidos, sino que su esencia consistiría en alguna medida de desapego de este mundo, y una desviación parcial de lo visible a lo invisible, sin embargo, sin llegar completamente a él. ¿En qué consistiría entonces la *fe* de un lego budista? Respetaría al Buda, a su doctrina (el Dharma), y a la comunidad de los monjes. Estaría convencido de que estos *Tres Tesoros* eran buenos para él, de que la buena o mala suerte de una persona depende de sus actos, y de que adquirir mérito importa más que ninguna otra cosa. En realidad, es claro que los instintos adquisitivos de los hombres fueron canalizados deliberadamente hacia la adquisición del Mérito. El mérito se gana, por ejemplo, al dar regalos, especialmente a sacerdotes y hombres santos, al llevar una vida pura, al tener paciencia cuando uno es insultado, al ser amable con los demás.

Con frecuencia, parece que los occidentales tienen dificultades para entender lo que quieren decir los budistas con "Mérito". Se supone que la ventaja del "Mérito" radica en que o bien le da a uno una vida más feliz o más cómoda en el futuro, o, lo que es más importante, una vida más abundante en oportunidades y logros espirituales. El renacer en un mundo mejor podría ser considerado como una cosa buena en sí misma o bien como un medio para obtener condiciones más favorables para alcanzar la iluminación en una vida futura. Por ejemplo, una persona malvada renacería como un pez, y entre los peces la religión del Buda sería totalmente desconocida. En la perspectiva de un

ciudadano común y corriente, el Nirvana era demasiado remoto para aspirar a él en esta vida. El peso de sus hechos pasados era demasiado grande para que pudiera subir tan alto. Nadie que creyera en una individualidad separada —¿y quién sería un ciudadano común y corriente si no lo hiciera?— podía ganar el Nirvana; pero se enseña expresamente que la creencia en la individualidad no impide el renacimiento en el cielo. Nuestros registros muestran que una esperanza de renacer en los cielos como recompensa por una vida de pureza y devoción animó a grandes cantidades de seglares budistas durante muchos siglos.

La *Fe* es un anhelo de cosas que no son de este mundo, y se expresa en la adoración. Los budistas tienen la costumbre de adorar las Reliquias y las huellas de pasos que son las huellas visibles de la presencia del Buda sobre la tierra. También adoran lo que técnicamente se conoce como *Caityas*. Un Caitya es un nombre genérico que se da a cualquier santuario o capilla. Siempre está relacionado con la propia persona del Buda, aunque la relación pueda ser muy indirecta. El Caitya puede contener una reliquia del cuerpo físico del Buda, un diente, u otro hueso; puede contener algo que el Buda ha llevado en su persona o ha usado, como su túnica, que fue conservada en Hadda, o su escudilla de limosnas, que se exhibía en Peshawar; o puede contener porciones del cuerpo de Dharma del Buda; en otras palabras, de las escrituras. Hace algunos años unos manuscritos budistas muy antiguos fueron encontrados en Gilgit en Cachemira, donde habían estado en un montículo de piedra o *Stupa* durante 1500 años. En algunos casos, sin

embargo, el Caitya simplemente conmemora un incidente de la vida de Buda. Bodh-gaya, el lugar más sagrado del budismo mundial, por ejemplo, se centra alrededor del árbol debajo del cual el Buda recibió la iluminación.

Pero ¿cuáles eran entonces las acciones y los objetos *adorados* por los budistas y con qué espíritu se hacía esa adoración? La *adoración* (Puja) requiere que uno haga ofrendas de comida, guirnaldas de flores, sombrillas (que son los símbolos de la realeza) y a veces de dinero. Al mismo tiempo una actitud reverente se indica por medio de la *circumambulación:* se dan vueltas alrededor de la imagen o del templo, conservándolo siempre a su derecha. Las imágenes eran importantes objetos de contemplación y fructíferas fuentes de mérito. Se consideraba como sumamente meritoria la producción y multiplicación de las imágenes sagradas, y en períodos de gran fe, la manufactura de imágenes casi llegó a la profusión de una fuerza natural. Al mismo tiempo, se cree que la prosperidad de una nación depende de honrar a esas imágenes. Claro que a un budista nunca se le ocurriría que la imagen era la divinidad misma. Los misioneros protestantes con frecuencia creyeron que los paganos confunden a sus ídolos con dioses, pero no se ha encontrado entre los paganos ningún apoyo a esa creencia. La imagen es:

1. Un símbolo muy imperfecto de una fuerza divina, y un apoyo inadecuado para la contemplación de esa fuerza.
2. Un objeto cargado de poder mágico. Se supone que la imagen debe traer a la mente la fuerza espiritual representada por un Buda o un Bodhisatt-

va, pero no pretende poseer una semejanza material o sensorial con ellos. Durante 500 años, los budistas no representaron al Buda después de su iluminación en forma humana, porque, estrictamente hablando, había crecido más allá de toda humanidad. Se contentaban, en las escenas de su vida que se esculpían en piedra, con recordar su presencia a los observadores por medio de un árbol, de una rueda (símbolo del Dharma), un trono, un Stupa que contuviera sus reliquias. Todavía no conocemos los motivos que los indujeron a cambiar esta convención, y a esculpir y pintar al Buda en forma humana. Mientras que por una parte las imágenes simbolizaban las fuerzas espirituales, también se consideraban como una especie de estación de poder mágico. La fuerza mágica inherente a ellas se manifestaba a los fieles por los milagros que habitualmente ocurrían en conexión con Caityas, Stupas o Imágenes. Según el Hinayana, la teoría era que esos milagros no eran producidos por el Buda o por las reliquias, sino que eran el resultado de la gracia de los Arhats y divinidades, o bien de la fe resuelta del devoto. Así se dice en *Las preguntas del rey Milinda* (p. 309). El Mahayana, por otra parte, supone que el poder sobrenatural de la gracia del Buda sigue operando en sus reliquias y en los lugares donde están depositadas. Pero tanto el Hinayana como el Mahayana creían que la santidad de cualquier objeto era generada en gran medida por la fe y la adoración que se le daba. Una historia bien conocida puede ilustrar esto. Una anciana de China oyó que un amigo suyo se iba a un viaje de negocios a la India, y le pidió que le trajera uno de los dientes

del Buda. El mercader se fue a la India, pero se le olvidó la petición de la anciana, que sólo recordó cuando ya casi estaba de vuelta en casa. Vio a un perro muerto junto al camino, le sacó uno de los dientes y se lo dio a la vieja como su regalo de la India. La anciana se llenó de alegría, construyó un santuario para el diente, y ella y sus amigas lo adoraban todos los días. Después de un tiempo el diente se volvió radiante, y emitía una extraña luz. Incluso después de que el mercader hubo explicado que sólo era el diente de un perro, persistió el halo alrededor del diente: tan grandes eran la fe y la devoción de esa anciana.

Incidentalmente, nunca se les hubiera ocurrido a los budistas que podían agradar al Buda adorando sus reliquias. Los dioses del Olimpo insistían en sus hecatombes, y Jehová en ser tratado con respeto. El Buda, sin embargo, no desea ser adorado, *en la misma forma en que un fuego extinguido no necesita ni desea combustible*. El propósito de la adoración consistía en promover en el adorador una disposición mental favorable al progreso espiritual. Pues *"la fe es la semilla, la fe es la mejor riqueza que hay aquí para el hombre"*.

3. Ahora debemos decir algunas palabras sobre las funciones *Mágicas* del budismo. No es muy fácil para nosotros en la actualidad ver las condiciones mágicas de nuestros antepasados a la misma luz que ellos. Toda una revolución histórica separa al lector, y hasta cierto punto también al historiador, de las ideas sobre la magia que han dominado al pensamiento humano por lo menos durante veinte mil y tal vez durante doscientos mil años. La organización y el sorprendente éxito práctico de los

métodos científicos en la industria y en la medicina han destruido la creencia en la magia entre la mayoría de la gente educada. La ciencia en todas sus formas nos parece mucho más plausible porque tiene muchísimo más éxito que la magia. Dondequiera que los resultados prácticos de la magia pueden ser comprobados con exactitud y comparados con los de la ciencia —ya sea para el cultivo o para criar ganado, en la guerra, en la lucha contra la enfermedad, en la química o incluso en el control del tiempo— la magia se compara en forma muy desfavorable con la ciencia. Para el público educado, al cual está dirigido este libro, el valor de la magia parece simbolizado de una vez por todas en los esfuerzos de los campesinos birmanos, quienes en 1930 *"avanzaron contra las ametralladoras canturreando fórmulas. Con amuletos en las manos, atacaron a las tropas regulares. Apuntaban con el dedo hacia los aviones y esperaban verlos caer"*. (M. Collis, *Trials in Burma,* 209). Para nosotros, parece simplemente ridículo creer que uno podría volverse invulnerable a las balas por medio del empleo de pastillas y aceites, o por fórmulas cantadas y letras tatuadas sobre el cuerpo.

Este desprecio a la magia puede actuar como grave obstáculo para nuestra comprensión histórica del pasado. Para poder vivir, para poder mantener los pies sobre la tierra, una religión debe hasta cierto punto servir las preocupaciones materiales del hombre común. Debe ser capaz de introducirse en el ritmo de la vida comunal que, en el pasado, estaba en todas partes imbuida y dominada por la magia. Entonces como ahora, el hombre medio estaba profundamente absorbido por los pro-

blemas de la vida cotidiana que tenían que ver con sus cosechas o con su ganado, y con el ciclo de nacimiento, matrimonio y muerte en la familia. Hasta cierto punto esperaba de una religión la paz del espíritu que resulta de una fe firme y de una vida pura, y que es la recompensa de una vida de renunciación. Pero con una extraña falta de consecuencia lógica, también esperaba que esa misma religión, basada en la renunciación a todas las cosas, le proporcionara ese control sobre las fuerzas mágicas invisibles que estaban a su alrededor, que le garantizaría o por lo menos le ayudaría a conseguir la posesión segura de las cosas del mundo. Como todas las demás religiones del pasado, el budismo daba protección mágica y poder mágico. Las buenas cosechas dependían en gran parte, según la creencia popular, de las ceremonias que realizaban los sacerdotes budistas; y se suponía que alguna fuerza malévola destruiría las cosechas si fueran omitidas esas ceremonias. La fertilidad del suelo y la salud de la comunidad dependían de los monjes. Al mismo tiempo, no se olvidaban los deseos privados de los individuos. En los países donde predominaba el Mahayana se creía que los Bodhisattvas se preocupaban también por la fortuna terrestre de los fieles. Podían librar del fuego y el agua, proteger a los barcos y al ganado, o dar hijos. Las escrituras de la escuela tántrica más reciente dan consejos detallados sobre cómo se puede, al propiciar a los poderes invisibles, lograr que se cumplan todos los deseos que uno tenga. El que la religión budista considere realmente todo lo que el hombre puede desear —desde la iluminación total hasta el don de la elocuencia y la seducción

de una mujer determinada que ha cautivado la imaginación de uno— es un testimonio de su compasión universal que lo abarca todo. En países como China y Japón, el budismo adquirió gran estabilidad social al adquirir una especie de monopolio de todo lo que estaba relacionado con la muerte. En China, la muerte y los funerales son prerrogativas de los sacerdotes budistas quienes, sin embargo, nunca pensarían en oficiar en un matrimonio. En Japón, fue muy fácil para el budismo fundirse con el sistema nacional de magia Shinto, con su reverencia a los antepasados. Hablaremos más del aspecto mágico del budismo (capítulo VIII). Esta es una obra histórica, y basta con que subraye la importancia de la magia en la práctica real del budismo histórico. Cualquier intento por explicar esas creencias ocuparía demasiado espacio. Los lectores que consideran la magia, los milagros y lo oculto como otras tantas supersticiones anticuadas deben ser advertidos, sin embargo, de que no deben suponer que los budistas más iluminados participaban en las prácticas mágicas como una especie de servicio y como una concesión materialmente necesaria a creencias que ellos no compartían. Los lectores protestantes, en particular, se encuentran aquí con la misma dificultad que la que tienen con la vida de la iglesia católica, donde la creencia en lo oculto, en la magia y en los milagros siempre ha sido compartida por todos, de los más intelectuales a los menos instruidos. En el budismo, por ejemplo, tenemos el caso de Hiuen Tsiang, una de las grandes mentalidades del budismo chino, magníficamente educado, con muchos viajes en su

haber, profundamente versado en filosofía, que sin embargo se enfrentó continuamente con hechos milagrosos en su viaje a la India. Históricamente, el despliegue de poderes sobrenaturales y el hacer milagros estuvieron entre las más potentes causas de la conversión de tribus enteras, así como de individuos, al budismo. Para un budista, por refinado e intelectual que pueda ser, la imposibilidad de los milagros no es obvia. No ven por qué lo espiritual deba ser necesariamente impotente en el mundo material. De hecho, se inclinaría a pensar que una creencia en los milagros es indispensable para la supervivencia de cualquier clase de vida espiritual. En Europa, a partir del siglo XVIII, la convicción de que las fuerzas espirituales pueden actuar efectivamente sobre eventos materiales ha cedido el paso a una creencia en el gobierno inexorable de la ley natural. El resultado ha sido que la experiencia de lo espiritual se ha vuelto cada vez más inaccesible para la sociedad moderna. Ninguna religión conocida ha llegado a la madurez sin incluir tanto lo espiritual como lo mágico. Si rechaza lo espiritual, la religión se convierte en una mera arma para dominar al mundo, incapaz de reformar y ni siquiera de controlar a los hombres que lo dominan. Tal era el caso durante el nazismo y en el Japón moderno. Sin embargo, si la religión rechaza el aspecto mágico de la vida, se separa de las fuerzas vivas del mundo a tal punto que ni siquiera puede llevar a la madurez el aspecto espiritual del hombre.

Por tanto, ha sido esencial para el budismo el combinar la elevada metafísica con una adhesión

a las supersticiones más comúnmente aceptadas de la humanidad. Incluso en una Escritura tan exaltada y tan alejada de este mundo como el Prajñāpāramitā, las huellas de estas síntesis son claramente visibles. El mensaje principal de los libros del Prajñāpāramitā es que la perfecta sabiduría sólo puede ser alcanzada por la extinción completa y total de todo interés en uno mismo, y sólo en un vacío en el cual todo lo que vemos a nuestro alrededor haya desaparecido como un sueño insignificante. Pero lado a lado con esta enseñanza extremadamente espiritual, encontramos la misma perfección de sabiduría recomendada como una especie de talismán mágico o amuleto de buena suerte; y las ventajas tangibles y visibles que la perfecta sabiduría confiere aquí en este mundo son expuestas detallada y cuidadosamente. La perfección de la sabiduría protege de los ataques de los demás, de la enfermedad, de la muerte violenta y de todos los "males del mundo". Las divinidades benéficas guardarán al creyente, y los espíritus malvados no tendrán ninguna oportunidad de actuar en contra suya. *"Cuando se tiene en mente esta perfección de la sabiduría y va a la batalla, no se perderá en ella su vida. Las espadas y los palos serán incapaces de tocar el cuerpo del creyente"*. Entre todas las paradojas que nos presenta la historia del budismo, esta combinación de negación espiritual del interés propio con la servidumbre mágica al interés propio es, tal vez, una de las más impresionantes. Por ilógico que pueda parecer, una buena parte de la vida actual de la religión budista se debe a ello.

La influencia de los legos

Acabamos de considerar los servicios —espirituales, mitológicos y mágicos— que rindió el Samgha a los seglares. Nuestra relación del budismo popular sería incompleta sin un esquema del efecto que parece haber tenido en la actitud de los monjes hacia los legos el patrocinio de Asoka (ca. 250 a.c.).

Originalmente, los monjes parecen haber dado muy poca importancia a los seglares. Había, claro está, discursos y consejos sobre problemas espirituales. Había algún escape para las necesidades devocionales por medio de la adoración de caityas y stupas, y por las peregrinaciones a los santos lugares. Casi no había ningún ritual ni ceremonia en los cuales pudieran participar los seglares. El contacto con las propiedades mágicas de las reliquias del Buda y de sus discípulos más connotados daba un sentido de fuerza a los legos, a los cuales estaba reservada la adoración de las reliquias, puesto que para los monjes se consideraba que era una pérdida de tiempo y esfuerzo. En cuanto al resto, los budistas adoraban a las divinidades hindúes como todo el mundo, y usaban las fórmulas mágicas de su ambiente hindú para conseguir sus finalidades. Puesto que por lo general el hombre medio encuentra más fácil adorar a sus dioses que hacer lo que éstos quieren, los monjes recuerdan continuamente al lego que la mejor forma de honrar al Buda no es la adoración, sino el cumplir con sus deberes. Los deberes mínimos de un jefe de familia se resumen en lo que tradicionalmente

se conocía como *Los tres tesoros*, o *Joyas*, y el cumplimiento de los cinco Preceptos. La fórmula de las Tres Joyas, que ha sido recitada durante más 2500 años, es como sigue:

"Al Buda en busca de refugio voy.
Al Dharma en busca de refugio voy.
Al Samgha en busca de refugio voy.
Por segunda vez al Buda en busca de refugio voy.
Por segunda vez al Dharma en busca de refugio voy.
Por segunda vez al Samgha en busca de refugio voy.
Por tercera vez al Buda en busca de refugio voy.
Por tercera vez al Dharma en busca de refugio voy.
Por tercera vez al Samgha en busca de refugio voy."

En cuanto a los cinco mandamientos, la fórmula aceptada es:

1. *Abstenerse de tomar la vida.*
2. *Abstenerse de tomar lo que no es dado.*
3. *Abstenerse de actuar mal en lo que se refiere a los placeres sensuales.*
4. *Abstenerse de hablar falsamente.*
5. *Abstenerse de las sustancias que intoxican porque tienden a embotar la mente.*

Estos mandamientos pueden dar pie a muchas interpretaciones, pero su significado esencial está perfectamente claro.

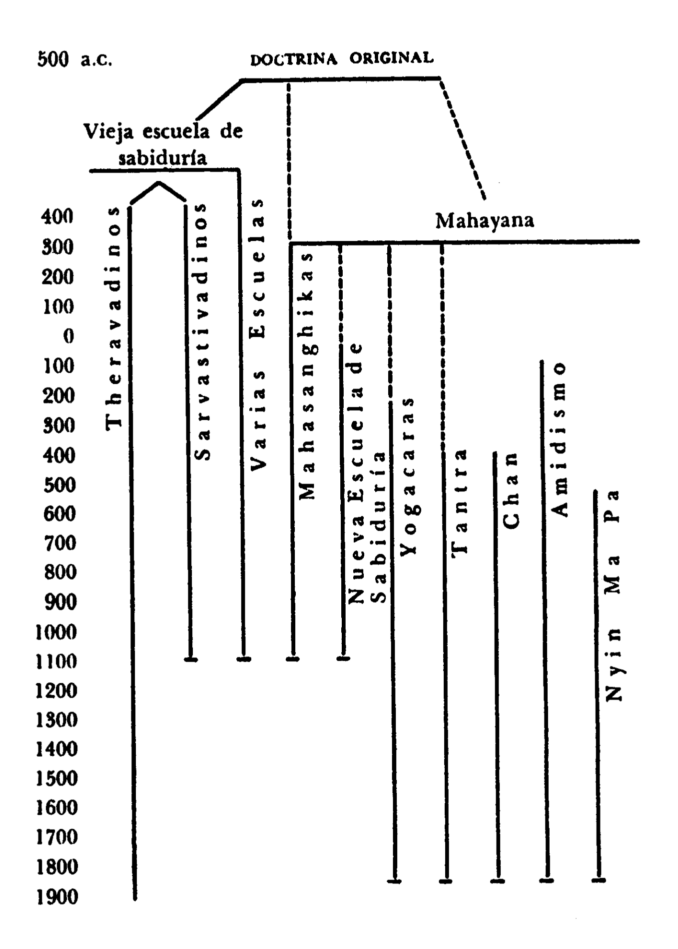
El patrocinio de Asoka parece haber traído consigo un cambio considerable en la actitud hacia los legos. Algunas secciones de la orden parecen, a partir de entonces, haber buscado mucho más la popularidad. Debemos hacer particular mención de la secta de los Mahasanghikas, quienes desde el principio de su existencia como grupo separado

habían tratado de hacer que fuera más comprensiva la orden de los monjes por medio del relajamiento de las reglas Vinaya que, por lo estrictas que eran, excluían a muchos posibles miembros. Ocupados como lo estuvieron durante alrededor de un siglo en combatir la exclusividad algo rígida de algunas de las demás sectas, después de Asoka, trataron de encontrar un sitio más grande para los seglares; y las demás sectas colaboraron en forma más o menos cordial a la nueva actitud. Como resultado de ello, el budismo se convirtió en una religión más amplia de lo que había sido antes. El Buda se convirtió en una especie de Dios, el más alto de los dioses. La adoración del Buda se volvió más concreta por la representación del Buda en forma humana que se desarrolló uno o dos siglos después de Asoka. La enseñanza, en vez de ocuparse principalmente del Nirvana, de los "Dharmas", de las "Concentraciones", y temas semejantes, que no son atractivos para los legos, insiste más en las doctrinas del Karma y del Renacimiento, que parecen tocar mucho más de cerca al hombre medio. Se produjo una amplia literatura popular para la edificación de los legos. Esta literatura consiste en historias de las vidas anteriores del Buda, que han sido conservadas para nosotros ya sea como *Jatakas* (historias de nacimiento), o como *Avadanas* (véase la p. 42). En varios templos había esculturas que ilustraban esas historias. Esta nueva literatura no contiene nada acerca de los monjes y su vida en los monasterios. Tiene poco que ver con las enseñanzas fundamentales del budismo. Sólo se preocupa de las virtudes morales generales, y de la inexorable ley del Karma, según la cual cosechamos

lo que sembramos, por más vidas que pasen hasta que la recompensa o el castigo llegue hasta nosotros. Aquí tenemos que ver con un nuevo evangelio, un evangelio para el jefe de familia ocupado, que quiere estimular su imaginación y su devoción y comprometer su lealtad a la orden budista.

Esta preocupación por las necesidades de los legos cobró ímpetu con el paso del tiempo, y dio como resultado el desarrollo del Mahayana (véase capítulo V). Por ahora basta con dar algunas de las razones por las cuales el patrocinio de Asoka debe haber creado una especie de crisis en la orden. El patrocinio del rey había sido abundante pero breve. Había determinado que una parte de los ingresos de la corona se usara para el mantenimiento de los monjes. Muchas personas se hubieran unido a la orden sin ninguna vocación real sólo porque ofrecía una vida bastante fácil. Había desaparecido mucha de la sencillez primitiva de la vida monástica. Los monjes ya no vivían contentos con cualquier trapo viejo para vestirse, sino que habían llegado a depender de regalos para sus vestimentas. Muchos de ellos ya no mendigaban su comida, sino que tenían comida común preparada en los monasterios. Al escribirse las Escrituras, los monjes se iban acostumbrando a los accesorios del conocimiento, y el conocimiento mostró ir en detrimento de los votos de pobreza, como en el caso de los primeros dominicos y franciscanos. En todas esas formas, los monjes habían dado rehenes a la fortuna y dependían del apoyo exterior más de lo que jamás habían dependido.

Al mismo tiempo, se debe recordar que cierto


500 a.C.
DOCTRINA ORIGINAL
Vieja escuela de sabiduría
Mahayana
400
300
200
100
0
100
200
300
400
500
600
700
800
900
1000
1100
1200
1300
1400
1500
1600
1700
1800
1900
Theravadinos
Sarvastivadinos
Varias Escuelas
Mahasanghikas
Nueva Escuela de Sabiduría
Yogacaras
Tantra
Chan
Amidismo
Nyin Ma Pa

alejamiento de los asuntos mundanos como resultado de las prácticas budistas puede militar fácilmente contra la supervivencia de la religión. Es notable hasta qué punto estaban íntimamente unidas la vida monástica y los clanes de Magadha en las primeras décadas de la historia budista. Este contacto íntimo con los aldeanos en muchos casos debe haberse disuelto cuando la tesorería real se encargó de la responsabilidad del mantenimiento de los monjes. Al ser retirado el apoyo de Asoka, surgió una gran necesidad de fortalecer los lazos de los monjes con el mundo exterior, y de ganarse la buena voluntad de los jefes de familia. El Mahayana, con su mayor preocupación por la salvación de los muchos, tuvo su origen en esas circunstancias; y fue una forma exitosa de hacer frente a la crisis.

IV. LA ANTIGUA ESCUELA DE SABIDURÍA

Las sectas

ALREDEDOR del año 480 a.c., cuando murió el Buda, parece que existían varias comunidades monásticas budistas en el nordeste de la India. La pérdida de la presencia física del Buda y de su guía se sintieron como un duro golpe. No nombró a ningún sucesor. En las palabras de las Escrituras, sólo quedaba la doctrina del Buda (Dharma) para guiar a su comunidad. Esta doctrina, claro está, no existía en forma escrita. Durante cuatro siglos las Escrituras no fueron escritas, y sólo existían en la memoria de los monjes. Al igual que los brahmanes, los budistas tenían una fuerte aversión a escribir el conocimiento religioso. En la antigüedad se encuentra tal actitud en una región tan occidental como la Galia, donde, según Julio César *(la guerra de las Galias,* VI, 14), los druidas *"no creían adecuado asentar esas afirmaciones [sobre la filosofía] por escrito. Creo que han adoptado esta práctica por dos razones —no quieren que la regla [disciplina] se convierta en propiedad común, ni quieren que aquellos que aprenden la regla dependan de la escritura y descuiden así el cultivo de la memoria; y, de hecho, sí ocurre por lo general que la ayuda de la escritura tiende a relajar la diligencia del estudiante y la acción de la memoria"*. Incidentalmente, a esta aversión a los registros escritos se debe el que nuestro conocimiento de la primitiva

historia del budismo sea tan fragmentario y tan insatisfactorio.

Sin embargo, es obvio que en el transcurso de esos siglos, cuando los textos sagrados fueron mantenidos en vida por medio de la recitación o del canto en comunidad, tenía que desarrollarse una gran variedad de tradiciones en diferentes localidades, particularmente al extenderse la religión. Es creencia común que inmediatamente después de la muerte del Buda, un consejo de 500 Arhats repitió las Escrituras como Ananda las recordaba. Pero incluso en esa época otro monje decía que las palabras del Señor como él las recordaba eran muy diferentes, y se le permitió ir en paz.

De las escuelas y sectas que se desarrollaron como resultado de discrepancias en cuanto a la tradición de las Escrituras, a su interpretación filosófica y a las costumbres locales (véanse pp. 104-6), debemos considerar en primer lugar aquellas sectas que podemos agrupar con el nombre de *Antigua Escuela de Sabiduría.*

Sariputra

Con frecuencia se ha observado que no es el propio fundador, sino uno de sus seguidores el que da forma a la política de los movimientos religiosos y monásticos en la primera generación de su existencia. La forma específica de la organización de la orden franciscana debe más a Elías de Cortona que al propio San Francisco, la de la orden jesuita debe más a Laínez que a San Ignacio de Loyola. Como San Pablo es a Jesús, como Abu Bekr

a Mahoma, como Jenócrates a Platón, como Stalin a Lenin, así Sariputra es a Buda.

Es fácil ver por qué un seguidor relativamente inferior pudo ejercer una influencia más decisiva que el propio fundador. El fundador, claro está, sería la fuente viva de la inspiración vivificadora que inicia el movimiento, pero buena parte de sus enseñanzas y de su visión estarían más allá del alcance de la gente más ordinaria. Con menos genio, el sucesor produce una especie de edición portátil del evangelio, que va más de acuerdo con las necesidades del hombre medio y con su capacidad de comprensión. La observación de Robin incluye todos los casos a los que se hace referencia antes cuando dice a propósito de Jenócrates, el sucesor de Platón, que "encerró el pensamiento vivo de Platón en el marco rígido de una doctrina libresca, mecanizada, en respuesta a las necesidades diarias de la enseñanza". Es cierto que Sariputra murió seis meses antes que Buda, y por lo tanto no pudo encargarse de la organización después de su muerte. La influencia ejercida por Sariputra se debió a la forma que dio a la enseñanza, y que determinó no sólo la preparación de los monjes durante un largo tiempo, sino que también decidió cuáles eran los aspectos de la doctrina de Buda que debían subrayarse, y cuáles debían ser relegados a un segundo plano.

En realidad, la versión de Sariputra y su comprensión de la doctrina de Buda dominaron la comunidad budista durante 15 a 20 generaciones. La dominó en el sentido de que una sección de la comunidad adoptó su interpretación, y de que otra

sección formó sus opiniones en oposición consciente y directa a ella.

Sariputra, "el hijo de Sari", nació en Magadha de una familia de brahmanes. Adoptó a temprana edad la vida religiosa bajo Sañjaya, un escéptico convencido. A los pocos días de ingresar en la orden budista alcanzó la iluminación plena, y desde entonces hasta su muerte empleó su tiempo enseñando e instruyendo a los monjes más jóvenes. El suyo era un intelecto predominantemente analítico. Le gustaba ordenar el conocimiento de tal manera que pudiera ser fácilmente aprendido y recordado, estudiado y enseñado, y hay cierta sobriedad y sequedad en su persona.

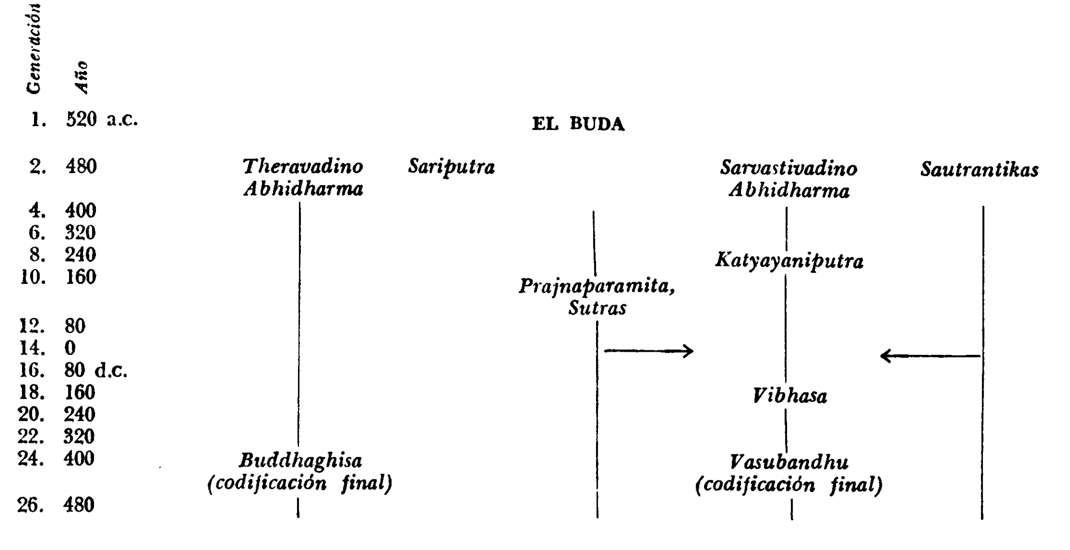
Para los Theravadinos y Sarasvativadinos, Sariputra apareció como una especie de segundo fundador de la religión: en la misma forma en que Buda es el rey del Dharma, Sariputra es su mariscal de campo. Sobrepasó a todos los demás discípulos en "sabiduría" y conocimientos. *"Si exceptuamos al Salvador del mundo, nadie posee ni siquiera una decimosexta parte de la Sabiduría de Sariputra"*. Debemos recordar que la palabra "Sabiduría" se toma aquí en un sentido bastante especial, como una especie de contemplación metódica basada en las reglas del Abhidhamma (véanse pp. 143 y ss.).

Sin embargo, había otras corrientes en la orden. Muchos monjes pueden haber sentido que el Abhidhamma no les satisfacía completamente. En su memoria, otros discípulos destacaban como más importantes que Sariputra —por ejemplo Mahamogallana, quien sobresalía en poder psíquico, o Ananda, el asistente personal de Buda durante 20 años— el más querido de los grandes discípulos, pero, para

los abhidammistas ortodoxos, un constante objeto de comentarios adversos y una especie de chivo expiatorio para todas las desgracias que le tocaron a la iglesia. Entre los opositores de la interpretación de Sariputra, los Sautrantikas eran el grupo más influyente.

Unos 400 años después de la muerte del Buda, la literatura del Mahayana (véase capítulo V) empezó a desarrollarse. El nombre de Sariputra siguió representando un programa. En obras como los Sutras Prajñāpāramitā, el Loto de la Buena Ley, y el Sutra de Avatamsaka, Sariputra aparece constantemente como el representante de una especie inferior de sabiduría, quien todavía tiene mucho que aprender, y como una persona de intelecto lento y no agudo, que era incapaz de entender la verdadera enseñanza del Buda —de tal manera que para él el Buda enseñó una forma inferior de su doctrina, conocida como Hinayana.

Antes de exponer los principales lineamientos de la escuela que se deriva de Sariputra, debo decir unas cuantas palabras para explicar el término *Antigua Escuela de Sabiduría,* con el cual me refiero a ella en todo este libro. Se llama escuela de *Sabiduría* porque la "Sabiduría" se considera en las Escrituras de la escuela de Sariputra como la más elevada de las cinco virtudes cardinales, que son Fe, Vigor, Cuidado, Concentración y Sabiduría. Entre éstas, sólo el desarrollo de la Sabiduría puede asegurar la salvación final. La escuela de Sariputra se llama *Antigua,* para distinguirla de la *Nueva* escuela de sabiduría, que se desarrolló como reacción frente a ésta después del año 100 a.c. (véase capítulo V).



Las dos flechas indican que el pensamiento del Mahayana y de los Sautrantikas se desarrolló como reacción frente al Abhidharmma de los Sarasvativadinos.

Los Arhats

No hay mejor manera de entender el espíritu de la Antigua Escuela de Sabiduría que considerando el tipo de hombre que quería producir, y la idea de perfección que ofreció a la emulación de sus discípulos. El hombre ideal, el santo o sabio en la etapa más alta de su desarrollo, se llama "Arhat". Los propios budistas derivaron la palabra "Arhat" de las dos palabras "Ari" que significa "enemigo", y "han", que significa "matar", así que un Arhat sería un "matador del enemigo", siendo el enemigo las pasiones. Los estudiosos modernos prefieren derivar la palabra de "Arhati", "ser digno de", que significa "digno, meritorio" de adoración y regalos. Parece que originalmente, en los inicios del budismo, el término "Arhat" se aplicaba popularmente a todos los ascetas. Sin embargo, como término técnico del budismo, su aplicación se limita a los santos perfectos, que están emancipados total y finalmente. Por lo general se considera que el Buda mismo es un Arhat.

Por medio del arte budista nos han llegado muchos retratos idealizados de Arhats. Un Arhat se representa normalmente como digno, calvo, y con cierta severidad. Las escrituras de la Antigua Escuela de Sabiduría definen o describen a un Arhat con una fórmula establecida, que se repite muy frecuentemente. Un Arhat es una persona *cuyas "emanaciones" (es decir sentido del deseo, devenir, ignorancia, opiniones erróneas) se han agotado, que ha vivido mucho, que ha hecho lo que debía hacerse, que ha dejado su carga, que ha alcanzado su objetivo, que ya no está ligado al "devenir", que*

está liberado, que ha llegado debidamente al conocimiento. Se ha liberado de todo lazo con el yo y lo mío, es recluido, celoso y serio, internamente libre, totalmente controlado, dueño de sí mismo, desapasionado y austero.

El *Avadana Sataka* (II, 348) da una descripción un poco más completa de un Arhat: *"Se esforzó, penó y luchó, y así se dio cuenta de que este círculo de "nacimiento y muerte", con sus "cinco constituyentes"* (Skandhas) *está en flujo constante. Rechazó todas las condiciones de la existencia que son provocadas por un conjunto de condiciones, puesto que está en su naturaleza el decaer y desmoronarse, el cambiar y ser destruidas. Abandonó todas las "profanaciones" y logró la condición de Arhat. Al volverse Arhat, perdió todos sus lazos con el "triple mundo"* (es decir, el mundo del deseo de los sentidos, el mundo de la forma, el mundo sin forma). *El oro y un terrón fueron lo mismo para él. El cielo y la palma de su mano fueron para su mente lo mismo. Permaneció calmado (en el peligro) como la fragante madera de sándalo frente al hacha que la corta. Por su gnosis había roto la "cáscara de huevo de la ignorancia". Había obtenido la gnosis, los "super-conocimientos"* [1] *y los "poderes de la visión analítica". Sintió aversión por la ganancia y los honores mundanos, y se volvió digno de ser honrado, saludado y reverenciado por los Devas (dioses), incluyendo a Indra, Vishnú y Krishna".*

1 *V. gr.* el ojo divino; el oído divino; el conocimiento de los pensamientos de los demás; la capacidad de recordar vidas anteriores; el poder de hacer milagros; el conocimiento de que sus "salidas" se han agotado.

Con excepción de los Budas, ningún ser podía ser tan perfecto como un Arhat. Era lógico suponer que un Buda debía poseer una cantidad de perfecciones adicionales en comparación con un Arhat (Dial. II, 1-3, III, 6). En los tiempos antiguos, sin embargo, se ponía poca atención a ese problema, que parecía no tener ninguna importancia práctica. Fue sólo después de tres o cuatro siglos, cuando el ideal del Arhat perdió su influencia sobre una sección de la comunidad budista (véanse pp. 156 y ss.), cuando la cuestión de la diferencia entre Arhats y Budas empezó a provocar la curiosidad de los pensadores budistas. Los místicos de todas las épocas nunca se han cansado de trazar los peldaños de la escalera espiritual. Antes de que un hombre pudiera convertirse en Arhat tenía que pasar por una serie de etapas reconocidas. No es necesario dar aquí todos los detalles, pero para todo lo que sigue es esencial alguna comprensión del punto decisivo de la carrera de un hombre. Se dice que todas las personas pertenecen a una de dos clases: o bien son gente *común* o son *santos*. Los santos son llamados *Aryas*.

En sánscrito *Ario* significa "noble", "acertado" o "bueno". La gente ordinaria y común vive completamente en el mundo de sus sentidos, y el mundo espiritual que está más allá es para ellos o bien un asunto indiferente, o simplemente un deseo vago e impotente. El mundo suprasensorial de la realidad presente se conoce en la teoría budista o bien con el nombre de *Nirvana* –que es la etapa final y última de la quietud– o como el *Camino*. El Camino es lo mismo que el Nirvana, considerado en la forma en que se nos manifiesta durante

ciertas etapas de nuestro progreso espiritual. Como resultado de las prácticas espirituales que pronto vamos a describir, llegamos, con el transcurso del tiempo, a una experiencia que nos transforma de "gente común y corriente" en "Santos". Técnicamente se le conoce como la *Entrada a la corriente*. Hasta cierto punto corresponde a lo que los cristianos llaman "conversión". Entonces, la visión del *Camino supramundano* se precipita sobre nosotros y, en las palabras de Budaghosa, vemos el "Camino" como vemos la brillante luna llena a través de un desgarramiento de las nubes —donde las nubes simbolizan nuestros lazos sensoriales. Una vez que se ha conquistado la corriente todavía queda una larga lucha por delante. A veces lleva varias vidas desgastar nuestros lazos con los objetos sensoriales y el amor a nosotros mismos. Pero ya se ha dado el paso decisivo.

Las prácticas

En el budismo las prácticas de meditación son el pozo del cual surge todo lo que en él hay de vivo. El desarrollo histórico del budismo es en su esencia una elaboración de medios de salvación constantemente nuevos. Sin embargo, no es tan fácil dar una relación inteligible de estas prácticas, pues todas ellas son métodos que tienen como meta la renuncia al mundo, y la mayoría de la gente hoy día no está realmente interesada en una meta así. Sólo en dos puntos se acercan estos métodos al conocimiento del hombre medio: al comienzo y al final. El punto de partida de todos los esfuerzos budistas es el descontento con el mundo tal y como se en-

cuentra; muchas personas sienten con bastante frecuencia ese descontento, aunque raras veces saben qué hacer con él. Al final, las luchas budistas obtienen el fruto de la mente tranquila que a todo el mundo le gustaría tanto tener, si supiera cómo lograrla. Pero entre el comienzo y el final del camino pasan grandes trabajos que la gente por lo general prefiere evitar.

Está en la naturaleza de las cosas que el conocimiento íntimo del Camino es dado sólo a aquellos que caminan por él. Sin embargo, trataremos ahora de explicar los métodos que fueron usados por la Antigua Escuela de Sabiduría para preparar a los Arhats. Estos métodos se dividen tradicionalmente en tres grupos, a saber, la *disciplina moral,* el *trance* y la *sabiduría.* Tenemos la suerte de poseer un excelente libro de texto que trata de estas prácticas, el Visuddhimagga de Budaghosa, que ha sido traducido, aunque muy imperfectamente, como *El camino de la pureza.*

La disciplina moral

Hablamos antes del aspecto monástico de la disciplina budista (véase el capítulo II). Los budistas creen que el conocimiento o la visión no se domina cuando sabemos de él como expresión verbal, sino sólo cuando lo hemos impreso en nuestro cuerpo renuente. Poco se gana con una convicción abstracta de la falta de importancia de los placeres sensoriales, o de lo esencialmente repulsivo de aquello que lo excita, si esta convicción de la lengua y del cerebro es contradicha por sus músculos o sus glándulas o su piel. Esas partes del cuerpo actúan como

las personificaciones de deseos que se han vuelto casi automáticos. Si codiciamos comida, si miramos a todas las muchachas que encontramos en la calle, si nos sentimos mal cuando tenemos frío, hambre, o estamos incómodos, entonces nuestras convicciones intelectuales sobre la falta de importancia de las cosas mundanas sólo poseen una fracción de nuestra personalidad y se ven refutadas en la acción por el resto de ella. Esto está bien ilustrado por la historia hindú sobre el maestro que pregunta a su discípulo qué es lo que valora más. El discípulo contesta obedientemente: "Brahma, o el Espíritu supremo". Entonces el maestro lleva a su discípulo a un estanque, le mete la cabeza debajo del agua durante dos minutos, y luego le pregunta a su discípulo qué fue lo que más deseó al final de esos dos minutos. El discípulo tuvo que contestar que lo que más deseaba era aire, y que el Espíritu supremo pareció extrañamente poco importante en aquel momento. Mientras estamos en el estado espiritual de ese discípulo, ¿de qué nos sirve la doctrina sagrada?

Una actitud consciente y disciplinada ante el cuerpo es la base misma de la preparación budista. El paso que nos libera más decisivamente que ningún otro de las ilusiones de la individualidad es el rechazo de nuestro lazo de autoadmiración y narcisismo con el cuerpo. El cuerpo físico siempre ha ocupado el centro mismo de la atención: *"Dentro de este mismo cuerpo, mortal como es y con sólo esa poca estatura, en verdad te digo que están el mundo y el origen del mundo y la cesación del mundo, y también el camino que lleva a esa cesación"*.

La mente humana gusta de operar por contrastes. Cuando miramos las obras de arte budistas, ya sean esculturas o pinturas, vemos que la forma humana está tratada con gran sensualidad en Amaravati y Ajanta, y que está idealizada hasta un refinamiento etéreo en el arte de China y Tíbet. Una buena parte de la preparación del monje, sin embargo, consistía exactamente en lo contrario. Una y otra vez se le enseñaba a considerar este cuerpo material como repulsivo, asqueroso y ofensivo: *"Y aún más el discípulo contempla este cuerpo, desde la planta del pie hacia arriba, y desde la punta del pelo hacia abajo, con una piel estirada sobre él, y lleno de una multitud de impurezas. Hay en este cuerpo:*

pelos de la cabeza, vellos del cuerpo, uñas, dientes, piel;
músculos, tendones, huesos, médula, riñones;
corazón, hígado, membranas serosas, bazo, pulmones;
intestinos, mesentéreo, estómago, excremento, cerebro;
bilis, jugos digestivos, pus, sangre, grasa, gordura;
lágrimas, sudor, saliva, mocos, fluido de las articulaciones, orina".

Cuando una visión o imagen tal de las "32 partes del cuerpo" se sobrepone a la visión de una mujer atractiva, no puede dejar de ejercer cierto efecto desintegrador sobre cualquier pasión sexual que pueda existir. Además, los budistas, como los jainos, aprenden a concentrar su atención en las "*nueve aberturas*", a partir de las cuales fluyen in-

cesantemente sustancias sucias y repulsivas: los dos ojos, las dos orejas, las dos ventanas de la nariz, la boca, la uretra y el ano. No conforme con esto, instan al monje a visitar cementerios para ver cómo es realmente su cuerpo en las diferentes etapas de la descomposición. En todo esto, la práctica budista va deliberadamente en contra de las costumbres de la sociedad civilizada, en la cual son tabú precisamente aquellos aspectos de la vida en los cuales se detiene el budista. El objetivo de la sociedad civilizada es exactamente el opuesto al del Dharma, y el común de sus miembros rechaza toda consideración que pudiera socavar su precaria alegría de vivir.

Al igual que muchos cristianos, se supone que el budista no debe sentirse orgulloso de su cuerpo, sino sentir vergüenza y asco de él. Nunca debemos olvidar que en este sistema de pensamiento, se debió a un acto de voluntad de nuestra parte el que nos uniéramos a tal cuerpo, por ser una herramienta tan admirable para las preferencias y los deseos. Cuando vemos lo precario que es nuestro cuerpo, cuán expuesto está a toda clase de peligros y debilidades, cuán repulsivo es en su función esencial, entonces deberíamos sentir vergüenza y horror frente a las condiciones en que se ha metido nuestro Ser divino, precariamente colocado entre las dos pieles que, como diríamos en la jerga moderna, se han desarrollado a partir del ectodermo y del endodermo, respectivamente. Es indudable que en esas condiciones nuestro Ser no está en su mejor aspecto. Es indudable que no puede ser libre y estar a sus anchas en tales condiciones, creadas por la codicia y que inducen más codicia. En este respecto

la tradición budista está de acuerdo con el conocido poema de Andrew Marvell, cuando dice:

Oh, quién de esta mazmorra elevará
esta alma en tantas formas esclavizada,
con ataduras de hueso, que encadenada está
de los pies y esposada de las manos;
aquí cegada de un ojo, y allí
sorda con el zumbar de un oído.

Es agradable encontrar palabras con las cuales se pueda convencer a los demás de lo vacías que son todas las cosas condicionadas. Se sostiene que es más esencial enseñarle esta lección al cuerpo de uno. Los órganos de los sentidos reciben una atención especial y están sujetos a un control rígido. El término técnico es *"indriya-gutti"*, literalmente *"vigilar los órganos de los sentidos"*. Cuando un monje camina, debe mirar derecho frente a sí, y no mirar todo lo que está a su derecha y a su izquierda.

Que no se desvíe el ojo como mono selvático
o como tembloroso ciervo de los bosques, o como
temeroso niño.
Los ojos deben ver hacia abajo, deben mirar
a la distancia de un yugo, no servirá
al dominio de sus pensamientos, como un mono
inquieto.

Y después está lo que se llama *"vigilar las puertas de los sentidos"*. Podemos distinguir dos componentes de la experiencia sensorial. Uno es la simple aprehensión sensorial de un estímulo, el otro es nuestra reacción volitiva frente a ella. El

contacto en nuestros órganos sensoriales con sus estímulos específicos es una "*oportunidad*" para que "*estados codiciosos, tristes, malvados y malsanos fluyan sobre nosotros, mientras permanezcamos sin restricciones*" en relación con los órganos de los sentidos, para usar la fórmula budista. Por tanto, debemos aprender a controlar nuestro deseo insaciable de cosas que ver, de sonidos, etcétera, que realmente nos separan de nosotros mismos. Debemos aprender a impedir que nuestra mente o nuestros pensamientos o nuestro corazón se dejen encantar por los objetos que nuestros sentidos encuentran. Debemos aprender a examinar cada estímulo conforme entra en la ciudadela de nuestra mente para que nuestras pasiones malsanas no se aglomeren alrededor de ella y sean fortificadas al encontrar un nuevo centro una y otra vez. Cualquiera que haya tratado de seguir las instrucciones del Buda para guardar sus sentidos sabe qué enorme grado de violencia debe infligir a su mente, aunque sea para mantenerla tranquila durante uno o dos minutos. ¿Cómo podemos averiguar cuál es la verdadera naturaleza de nuestra mente si no podemos protegerla de una perpetua invasión por parte de lo que es externo a ella y verla cómo es en su propio ser puro?

El trance

El segundo grupo de métodos budistas se conoce tradicionalmente como la *Concentración*. La palabra sánscrita es *Samādhi*, palabra que corresponde etimológicamente al griego "síntesis". El "concentrarse" consiste en limitar el campo de atención de

una manera y durante un tiempo determinados por la voluntad. El resultado es que la mente se vuelve uniforme, como la llama de una lámpara de aceite cuando no hay viento. Emocionalmente hablando, la concentración da como resultado un estado de tranquila calma, porque uno se ha retirado por el momento de todo lo que puede causar agitación. Tradicionalmente se comprenden tres clases de prácticas bajo el rubro de "concentración":

1. Los ocho Dhyanas.
2. Los cuatro Ilimitados.
3. Los Poderes Ocultos.

Esos tres puntos fueron el germen de mucho de lo que creció con el desarrollo posterior del budismo. La práctica de los Dhyanas adquirió una importancia decisiva en el sistema Yogacara. Los Ilimitados fueron uno de los gérmenes del Mahayana primitivo. Y los Poderes Ocultos estaban destinados a convertirse en el núcleo del Tantra. Vamos a explicar ahora cada uno de estos puntos.

1. *Los Dhyānas*, en pali *Jhānas*, son medios de trascender el efecto de los estímulos sensoriales y nuestras reacciones normales frente a él. Se comienza el ejercicio concentrándose en un estímulo sensorial, como un círculo hecho de arena de color rojo claro, o un círculo hecho con flores azules, o un tazón de agua, o una imagen del Buda. La primera etapa del trance se logra cuando uno puede suprimir por el momento sus tendencias malsanas, por ejemplo deseo de los sentidos, mala voluntad,

pereza y apatía, excitación y perplejidad. Uno aprende a desligarse de ellas y es capaz de dirigir todos sus pensamientos hacia el objeto elegido. En la segunda etapa, se va más allá de los pensamientos que iban hacia y alrededor del objeto. Se deja de ser discursivo y se adopta una actitud de confianza más unificada, pacífica y segura, que los textos llaman *Fe*. Esa actitud de ir tanteando o estirándose hacia algo que no se conoce discursivamente, pero de lo cual se sabe que sería más satisfactorio que ninguna cosa conocida discursivamente, da como resultado una sensación de júbilo y de arrobamiento. De cierta manera, este júbilo todavía es una mancha y una contaminación, y a su vez tiene que ser superado. Este objetivo se alcanza en las dos etapas siguientes, de modo que en el cuarto Dhyana se deja de ser consciente de la facilidad y la no-facilidad, del bienestar y el malestar, del júbilo y la tristeza, de la promoción y del impedimento en cuanto se le aplican a uno. Las preferencias personales se han vuelto tan poco interesantes que son imperceptibles. Lo que queda es una condición de receptividad límpida, traslúcida y alerta *en una total pureza de conciencia y tranquilidad de ánimo*. Por encima de esto hay cuatro dhyānas "informes", que representan etapas de superación de los vestigios del objeto. Mientras nos adhiramos a cualquier objeto, por refinado que éste sea, no podemos dejarnos caer al Nirvana. Primero se ve todo como *espacio infinito,* luego como *conciencia ilimitada,* luego como *vacío,* y luego, al renunciar incluso al acto que aprehendía la nada, se llega a un nivel donde no hay *ni*

percepción ni no-percepción. La conciencia y la autoconciencia están aquí a punto de desaparecer.

Por encima de esto está la *cesación de la percepción y los sentimientos,* donde se dice que uno *toca el Nirvana con su cuerpo.* Exteriormente este estado aparece como un estado de coma. El movimiento, el habla y el pensamiento están ausentes. Sólo permanecen la vida y el calor. Incluso los impulsos inconscientes están como *dormidos.* Interiormente parece corresponder a lo que otras tradiciones místicas conocían como la conciencia inefable de la *contemplación desnuda,* un propósito desnudo que se extiende por la realidad, la unión de nada con nada, o de lo uno con lo uno, un habitar en el *abismo divino,* o el *desierto de la divinidad.*

Según la doctrina de los ortodoxos, estos estados, por más exaltados que sean, no garantizan la salvación final. Ésta requiere de la obliteración completa del ser individual, mientras que esas experiencias estáticas no pueden lograr más que una autoextinción temporal. La mente se hace progresivamente más simple, más renunciada, más calmada, pero sólo se olvida ese ser mientras dure el Dhyana. Sólo la sabiduría puede entrar en el *gran vacío.* Sólo ella puede entrar en el Nirvana que permanentemente y para siempre reemplaza el efecto de los estímulos sensoriales como la fuerza que dirige nuestra mente, mientras haya una mente que dirigir.

2. Los *Ilimitados (Apramāna)* son métodos de cultivar las emociones. Proceden en cuatro etapas: *Amistad* (Mettā), *Compasión, Alegría Simpática,* y *Serenidad.* El propósito esencial de esos ejercicios

consiste en reducir las líneas divisorias entre uno mismo y las demás personas, ya sean muy queridas, indiferentes u hostiles. Uno intenta sentirse igualmente libre hacia uno mismo, hacia sus amigos, hacia los extraños, y hacia los enemigos. La *amistad* se considera como una virtud. Se define como una actitud en la cual uno desea el bien para los demás, desea lograr su bienestar y trata de descubrir detrás de una apariencia exterior desagradable o repulsiva los aspectos amables de su naturaleza. Este no es el lugar adecuado para exponer detalles técnicos de estas meditaciones. Su espíritu se puede hacer evidente a partir de este corto pasaje del Sutta Mettā:

"¡Que todos los seres sean felices y estén a gusto! ¡Que estén alegres y vivan en seguridad! ¡Todos los seres, ya sean débiles o fuertes —sin omitir a ninguno— en etapas altas, medianas o bajas de la existencia, pequeños o grandes, visibles o invisibles, cercanos o lejanos, nacidos o por nacer —que todos los seres sean felices y se encuentren a gusto! Que ninguno engañe a otro, o desprecie a ser alguno en estado alguno; que ninguno, por ira o mala voluntad, desee el mal a otro. Así como una madre vigila y protege a su hijo, a su hijo único, así con una mente ilimitada debemos amar a todos los seres vivientes, irradiando amistad por el mundo entero, arriba, abajo, y alrededor sin límite; por lo tanto se debe cultivar una buena voluntad ilimitada hacia el mundo entero, sin trabas, libre de mala voluntad o enemistad".

Sigue en el orden la *Compasión,* que es mucho más difícil de desarrollar. Es una actitud en la cual

uno se concentra en los sufrimientos de los demás, sufre con ellos y desea eliminar ese sufrimiento. En tercer lugar, después de haber aprendido a provocar voluntariamente la compasión, se debería practicar la Alegría Simpática. Aquí uno se concentra en la condición próspera de los demás, se alegra de ella, y entra en una simpatía alegre con su felicidad. En último lugar viene la Calma de Espíritu, a la cual, según la tradición, podemos aspirar con éxito sólo después de que hemos alcanzado repetidas veces el tercer dhyana en relación con los tres primeros estados emocionales. Por tanto, sólo se alcanza raras veces y sólo la mencionaremos aquí.

No sólo se nos dice que debemos desarrollar esas actitudes emocionales sino que debemos hacerlas *ilimitadas* en el sentido de que debemos aprender a tratar a todas las personas de la misma manera, y a disminuir constantemente nuestras preferencias y antipatías personales. Cualquiera que haya tratado de llevar a la práctica los ordenamientos de Budaghosa para hacer esos ejercicios habrá notado que, en nuestro estado normal de desconexión, somos incapaces de llegar muy lejos con ellos. Se supone que la mente debe adquirir el refinamiento y el desapego que sólo la práctica de los dhyanas le puede dar, para seguir adelante con lo Ilimitado hasta llegar a alguna conclusión feliz.

3. Hay tanto de eminentemente racional en el budismo que el papel que tiene lo oculto en él frecuentemente ha sido subestimado, especialmente por parte de los autores europeos modernos. Un punto de vista tal ignora dos factores decisivos: las circunstancias históricas en que se ha desarrollado

la religión budista, y las leyes de la vida espiritual. También quita su sentido a las etapas posteriores del pensamiento budista, que aparecen como una degeneración, como una caída de las alturas originales. El budismo ha vivido entre poblaciones que creían tan sinceramente en la magia como las poblaciones urbanas modernas creen en la ciencia. Las reliquias del Buda se apreciaban por su potencial mágico. Los cielos, los ríos, los bosques con sus árboles, los pozos, casi toda la naturaleza estaba llena de espíritus. Los milagros taumatúrgicos son cosa común y corriente en la vida de la India, y fueron usados con regularidad por todos los grupos religiosos para la conversión de los no iniciados. A través de todo el mundo budista, las representaciones de milagros son tema favorito de las obras de arte. Aun si lo oculto no hubiera formado parte de la doctrina sagrada misma, habría sido introducido en la iglesia por su ambiente social.

Sin embargo, hay un punto adicional. La experiencia en todos los países del mundo ha mostrado que no es posible cultivar la vida espiritual sin acudir al mismo tiempo a los poderes psíquicos y aguzar nuestros sentidos psíquicos. Este hecho sólo puede provocar asombro allí donde las prácticas espirituales son virtualmente desconocidas. Como resultado de practicar los trances, el Buda y sus discípulos llegaron a la posesión de toda clase de poderes milagrosos o mágicos, llamados *Riddhi*, o *Iddhi*. Algunos de ellos son lo que ahora llamamos *psíquicos:* clarividencia, clariaudiencia, recuerdo de nacimientos anteriores, y conocimiento de los pensamientos de los demás. Otros eran físicos. Los discípulos podían *"Pasar libremente a través de mu-*

ros o cercas o colinas como si fueran aire, entrar o salir de la tierra sólida, caminar en la superficie del agua, o deslizarse a través del aire". Por acción mágica, podían prolongar la vida en este campo, o podían proyectar o conjurar un doble de sí mismos, y hacerlo durar. Podían dar a su cuerpo la forma de un muchacho, de una serpiente, etcétera.

Los evangelios cristianos han sido influidos hasta cierto punto por las doctrinas budistas, que eran conocidas en Alejandría y otras partes del mundo mediterráneo. El aspecto milagroso del budismo parece haber atraído especialmente a los cristianos primitivos. San Pedro, caminando sobre las aguas, siguió los pasos de muchos santos budistas. Uno de los milagros favoritos de los budistas era el *milagro doble.* El fuego salía de la parte superior del cuerpo del Tathagata, y *"de la parte inferior de su cuerpo surge un torrente de agua"*. En Juan VII, 38, encontramos esta curiosa afirmación: *"El que crea en mí, como dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su vientre.* Como tercer ejemplo, podemos mencionar que el Tathagata podía, si así lo deseara, permanecer durante un eón en la misma forma en que Cristo *"perdura todo el eón"*.

Aunque las capacidades psíquicas son inseparables de cierta etapa del desarrollo espiritual, no en todos los casos son benéficas para el carácter o para la espiritualidad de la persona en la cual se manifiestan. Hay mucho peligro en las manifestaciones psíquicas: puede aumentar aún más el orgullo; se puede buscar el poder y perder el reino y la gloria; uno puede exponerse al contacto con fuerzas que desmoralizan. En general, la actitud de la iglesia budista durante el primer milenio de su exis-

tencia parece haber sido que lo oculto y lo psíquico están bien mientras no se les haga demasiado caso y los exhiba como una especie de juego barato al populacho. Un día, el Buda se encontró con un asceta que estaba sentado en la ribera de un río, y que había practicado la austeridad durante 25 años. El Buda le preguntó lo que había conseguido con todo su trabajo. El asceta contestó orgullosamente que ahora por fin podía atravesar el río caminando sobre el agua. El Buda trató de señalar que esto era poca ganancia para tanto trabajo, puesto que por un centavo la balsa lo llevaría del otro lado.

La sabiduría

La *sabiduría,* es la virtud más elevada de todas. Es común traducir el término sánscrito *Pra-jñā* *(Paññā* en pali) como "sabiduría", y eso no es absolutamente inexacto. Sin embargo, cuando tratemos con la tradición budista habremos de tener siempre presente que la sabiduría se toma en un sentido especial que es verdaderamente único en la historia del pensamiento humano. La "sabiduría" es entendida por los budistas como *la contemplación metódica de los "Dharmas".* Esto se ve claramente en la definición formal y académica que Budaghosa da del término: *"La sabiduría tiene la característica de penetrar en los dharmas tal como ellos son. Tiene la función de destruir la oscuridad del engaño que recubre el ser en sí de los dharmas. Tiene la manifestación de no ser engañada. Debido a la afirmación: Aquel que está concentra-*

do sabe, ve lo que realmente es, la concentración es su causa próxima".

Los métodos por medio de los cuales debería desarrollarse la sabiduría han sido expuestos en los libros *Abhidhamma.* Estos libros son obviamente posteriores a las demás partes de Canon (véase la p. 42). Algunas escuelas, como la de los Sauntratikas, insistían en que no eran la auténtica palabra del Buda, y por tanto había que rechazarlos. No es muy seguro el significado de la palabra *Abhidhamma.* Abhi-dhamma puede significar dhamma *Posterior,* o dhamma *Supremo.* Es difícil saber en qué época fueron compuestos los libros Abhidhamma. Tal vez uno no se equivoque gran cosa al atribuirlos a los dos primeros siglos después de la muerte de Buda.

Han llegado hasta nosotros dos revisiones de los libros Abhidamma: un juego de siete en pali y otro juego de siete, conservados en chino, pero compuestos originalmente en sánscrito. Los textos en pali representan la tradición de los Theravadinos, y los textos en sánscrito, la de los Saravastivadinos. Unos siete siglos después de la primera composición de los libros Abhidhamma, por fin fueron codificadas las enseñanzas de ambas tradiciones Abhidhamma, probablemente entre 400 y 450 d.c. Esta labor fue realizada para los Theravadinos en Ceilán por Budaghosa, y para los Sarasvativadinos por Vasabandhu, en el norte de la India. Después del año 450 de nuestra era, ha habido poco desarrollo de las doctrinas Abhidhamma.

Debe reconocerse que el estilo de los libros Abhidhamma es extremadamente seco y poco atractivo. El tratamiento de los distintos temas es semejante

al que se esperaría encontrar en un tratado de contaduría, un manual de ingeniería o un texto de física. Los atractivos estilísticos no faltan totalmente en la literatura budista cuando estaba destinada a la propaganda e intentaba ganarse el consentimiento de los no convertidos, o edificar los sentimientos de los fieles. Sin embargo, los libros Abhidhamma estaban destinados al núcleo mismo de la élite budista, y se suponía que la Sabiduría adquirida con su lectura sería una recompensa suficiente y constituiría un incentivo para el estudio.

El principal objetivo del budismo es la extinción de la individualidad separada, la cual ocurre cuando cesamos de *identificar* algo con nosotros. Se ha vuelto absolutamente natural para nosotros, desde hace mucho, pensar en nuestras propias experiencias en términos de "yo" y "mío". Incluso cuando estamos convencidos de que estrictamente hablando tales palabras son demasiado nebulosas para sostenerse y que su uso irreflexivo lleva a la infelicidad en la vida cotidiana, incluso entonces continuamos empleándolas. Las razones son múltiples. Una de ellas es que no vemos ninguna otra forma de explicarnos nuestras experiencias, de no ser por medio de declaraciones que incluyen palabras tales como "yo" y "mío". El gran mérito del Abhidhamma es que ha intentado construir otro método de dar cuenta de nuestras experiencias, un método en el cual "yo" y "mío" se omiten completamente, y en el cual todos los agentes que se invocan son dharmas impersonales. El Abhidhamma es la psicología más antigua de que se tenga noticia escrita y, creo yo, todavía es válida para su objeto.

¿Cuál es, entonces nuestra individualidad en términos de *Dharmas?* Una persona con todas sus posibles posesiones puede ser analizada, según la tradición budista, en cinco *montones,* llamados técnicamente *Skandhas.* Cualquier cosa que una persona pueda considerar como suya, cualquier cosa de la que pueda apropiarse o en la que se pueda apoyar, debe entrar en uno de esos cinco grupos. Debe ser:

1. *Material.*
(Nuestro cuerpo físico y nuestras posesiones materiales).
2. *Un sentimiento.*
3. *Una percepción.*
4. *Un impulso.*
5. *Un acto de conciencia.*

Se considera que la falsa creencia en la individualidad o la personalidad surge de la invención de un "Yo" por encima de esos cinco montones. En forma de diagrama:

REALIDAD	FICCIÓN
Forma (= materia) *Sentimiento* (agradable, desagradable, neutro) *Percepciones* (vista, etc.) *Impulsos* (codicia, odio, fe, sabiduría, etc.) *Conciencia*	"Yo"

La introducción de un yo ficticio en la realidad de nuestra experiencia se puede reconocer cada vez

que supongo que algo es mío, o que yo soy algo, o que algo es yo. Para que esta enseñanza sea ligeramente más tangible, volveré a nuestro ejemplo del dolor de muelas (p. 22). Normalmente, uno tan sólo dice *"Tengo un dolor de muelas"*. Para Sariputra esto hubiera parecido una forma muy poco científica de hablar. Ni *yo,* ni *tengo,* ni *dolor de muelas* se cuentan entre los hechos últimos de la existencia (dharmas). En el Abhidhamma las expresiones personales están reemplazadas por expresiones impersonales. Impersonalmente, en términos de hechos últimos, la experiencia se divide en:

1. Ésta es la *forma,* por ejemplo, la muela como materia;
2. Hay una *sensación* dolorosa;
3. Hay una *percepción* visual, de tacto y de dolor de la muela;
4. Hay *reacciones volitivas:* resentimiento frente al dolor, miedo a las consecuencias posibles para el bienestar futuro, codicia de bienestar físico, etc.
5. Hay *conciencia,* un darse cuenta de todo esto.

El "yo" del habla común ha desaparecido: no forma parte de este análisis. No es uno de los hechos últimos. Claro que uno podría contestar: un "yo" imaginado es parte de la experiencia real. En ese caso se clasificaría o bien bajo el skandha de la conciencia (que corresponde al Yo como sujeto), o como uno de los 54 puntos incluidos en el skandha de las reacciones volitivas que se llama *creencia equivocada en el yo.*

Este análisis se ofrece como ejemplo de la enseñanza Abhidhamma, y no se pretende que por sí sola pueda reducir en forma apreciable la pena

que podamos sentir por un dolor de muelas. El análisis puede aplicarse a cualquier elemento de nuestra experiencia. Los libros Abhidhamma nos proporcionan una lista de 79 a 174 factores que consideran como *últimos,* y como más reales que las *cosas* del mundo del sentido común que puede ser analizado en ellos. Al mismo tiempo, nos dan algunas reglas para combinar esos factores, en forma de una lista clasificada de las relaciones posibles entre los *últimos.* Los cinco skandhas no son más que los cinco primeros factores. El lector debe recordar que para que este método funcione bien se debe combinar un gran conocimiento técnico del contenido de los libros Abhidhamma con una gran disciplina mental y una perseverancia prolongada en la introspección ardua. De otra manera, no se puede esperar obtener ni capacidad en la meditación ni ningún beneficio de ella.

La idea central, sin embargo, es clara. Las experiencias se deben analizar como un juego mutuo de experiencias impersonales. Cuando se han descubierto los hechos últimos que yacen detrás de la apariencia superficial de cualquier dato que puede presentarse dentro o fuera de nuestra llamada personalidad, entonces, si creemos al Abhidhamma, se ha dado cuenta de ella como realmente es, o se la ha visto como la ve la Sabiduría. Sin embargo, la mentalidad occidental debe cuidarse de suponer que la teoría del dharma se ofrece como explicación metafísica del mundo, para ser discutida y controvertida. Por el contrario, se presenta como un método práctico para destruir, por medio de la meditación, aquellos aspectos del mundo del sentido común que atan a nuestro espíritu. Su va-

lor debe ser terapéutico, no teórico. Adecuadamente aplicado, el método debe tener un enorme poder para desintegrar las experiencias malsanas. Es obvio que la meditación sobre los dharmas no puede por sí sola sacar de raíz todo el mal que hay en nuestros corazones. No es una panacea, un curalotodo, sino sólo uno de los medicamentos que están en el baúl del *Gran Médico.* Sin embargo, debe contribuir a nuestra salud mental a tal punto que, cuando se repite con la debida frecuencia, puede darnos el hábito de considerar todas las cosas en forma impersonal. La carga del mundo debe verse disminuida en forma correspondiente. Sri Aurobindo en sus *Bases del Yoga,* ha expuesto bien el efecto que puede tener en nuestra perspectiva la meditación sobre los dharmas:

"En la mente serena, es la sustancia del ser mental la que está tranquila, tan tranquila que nada la perturba. Si vienen pensamientos o actividades, no surgen de la mente, sino que vienen de fuera y atraviesan la mente como una bandada de pájaros atraviesa el cielo en el aire sin viento. Pasa, sin turbar nada, sin dejar huella. Incluso si la mente es atravesada por mil imágenes, o por hechos violentos, la tranquila quietud permanece como si la textura misma de la mente fuera una sustancia de paz eterna e indestructible. Una mente que ha logrado esta calma puede empezar a actuar, aun intensa y poderosamente, pero conservará su quietud fundamental, sin originar nada a partir de sí misma, sino recibiendo desde Arriba y dando a lo recibido una forma mental sin añadirle nada propio, con calma, desapasionadamente, aunque con la alegría de la Verdad y el feliz poder y la luz de su paso."

Hemos visto que nuestra mala salud mental se remonta al hábito de identificarnos con lo que no somos. Nuestra personalidad se apropia de toda clase de piezas del Universo en cosas que pueden ser vistas y tocadas. En esas *pertenencias* nuestro verdadero ser se enajena de sí mismo, y cada uno de los lazos que podemos formar lo pagamos con un temor correspondiente, del cual estamos más o menos conscientes. El Buda enseña que podemos curarnos, que podemos escapar de esta terrible ronda de Nacimiento y Muerte sólo si nos libramos de esas adherencias.

Hasta cierto punto, el poder que tienen sobre nosotros las pertenencias se ve debilitado por la práctica de unas reglas sanas de conducta moral. Se aconseja al budista que posea tan poco como sea posible, que renuncie a hogar y familia, que aprecie la pobreza más que la riqueza, que prefiera dar a recibir, etc. Además, la experiencia del trance va en la misma dirección. Aunque el estado mismo de trance es relativamente breve, sin embargo el recuerdo del trance debe seguir quebrantando la creencia en la realidad última del mundo sensorial. El resultado inevitable de la práctica habitual del trance es que las cosas de nuestro mundo de sentido común aparecen como ilusorias, engañosas, remotas y como en sueños, y que pierden el carácter de solidez y confiabilidad que generalmente se les atribuye. Sin embargo, se cree que la moralidad y el trance no pueden, por sí solos, arrancar y destruir completamente el fundamento de nuestra creencia en la individualidad. Según la doctrina de la Antigua Escuela de Sabiduría, sólo la sabiduría es capaz de eliminar la ilusión de la

individualidad de nuestros pensamientos donde ha persistido debido a una costumbre secular. Ni la acción ni el trance pueden matar la ilusión que reside en el pensamiento; sólo el pensamiento puede hacerlo.

Si todos nuestros sufrimientos se atribuyen al hecho de que nos identificamos con las posesiones espurias que no son realmente nuestras, inferimos que realmente estaríamos mucho mejor sin esas posesiones. Esta inferencia simple y perfectamente obvia también se puede exponer en una forma más metafísica, si decimos que lo que somos realmente es idéntico al Absoluto. Se supone en primer lugar que hay una realidad última, y en segundo lugar que hay un punto en nosotros en el cual tocamos esa realidad última. La realidad última, también llamada Dharma, o Nirvana, por los budistas, se define como aquello que está completamente fuera del mundo sensorial de la ilusión y la ignorancia, un mundo inseparablemente entretejido de deseo y codicia. El llegar en alguna forma hasta esa realidad última es la meta suprema de la vida budista. La idea budista de realidad última es muy semejante a la noción filosófica del "Absoluto", y no se distingue fácilmente de la idea de Dios en los teólogos más místicos, como Dionisio el Areopagita y Eckart. Se dice que el Nirvana es *absolutamente* bueno, y el Dharma *absolutamente* verdadero en el sentido de que su bondad y su veracidad son indudables y no admiten discusión, en ninguna circunstancia.

Estas discusiones forman la base de una buena parte de la meditación y la contemplación budistas. Se distingue un mundo no condicionado del

mundo de las cosas condicionadas. Sufrimos porque nos identificamos con las cosas condicionadas, y actuamos como si lo que a ellas les pasa nos pasara a nosotros. Por medio de una meditación y una mortificación persistentes, debemos rechazar todo y renunciar a todo aquello que no sea lo más elevado, y sólo eso es lo Incondicionado. En otras palabras, nos des-identificamos de todas las cosas condicionadas. La suposición es que cuando logremos hacer esto en forma habitual y completa, nuestro ser individual se extinguirá, y el Nirvana ocupará automáticamente su lugar. Claro que esta posición exige que tengamos una opinión muy exaltada de nosotros mismos. En cierto sentido debemos estar avergonzados de que nuestro ser real no llegue a lo Incondicionado. Esto también implica un mayor grado de audacia porque debemos estar dispuestos a desechar todo lo que valoramos con la convicción de que nos impide recuperar nuestra naturaleza originalmente incondicionada. Como lo expresa Budaghosa: *"El monje pasa revista a todas sus experiencias condicionadas y las considera peligrosas, le repelen, se agita en contra de ellas, no se deleita con ellas. Así como un cisne dorado que se deleita en un hermoso lago al pie del Monte de la Espléndida Espuela en los Himalayas está poco dispuesto a habitar en un asqueroso charco a las puertas de una aldea de renegados, en la misma forma el Yogin no se deleita con cosas complejas y condicionadas, sino sólo con el camino tranquilo"*. Nuestra capacidad de recordar la situación divina que teníamos antes de caer en este mundo se considera como uno de los primeros pasos que llevan al camino de la perfecta sabiduría.

Por su propia definición, el Absoluto no tiene relación con nada. Al mismo tiempo, la idea de la salvación implica que hay alguna especie de contacto o de fusión entre lo Incondicionado y lo Condicionado. Esta idea es lógicamente insostenible, y cuando pensaron en ello los budistas descubrieron un gran número de paradojas y contradicciones (cf. cap. V). Si el Absoluto como tal no tiene relación con este mundo, no es correcto decir que es trascendente ni decir que es inmanente. La escuela budista Ch'an convirtió este hecho en una base de meditación, al pedir al discípulo que contestara la pregunta; *"¿La naturaleza del Buda está en este perro?"*. La naturaleza del Buda es, claro está, lo Incondicionado, y el perro se toma como ejemplo no especialmente elevado de un objeto condicionado. La respuesta correcta a esta pregunta es *"Nosí"*, es decir, *"O sí y no"*, o bien *"Ni sí y no"*.

Por lo que se refiere al Absoluto mismo, nada se puede decir sobre él, ni se puede hacer nada respecto a él. Todo esfuerzo que se haga en favor de lo Incondicionado sólo resulta en trabajo inútil. Cualquier idea que nos formamos del Absoluto es falsa *ipso facto*. Sin embargo, durante una parte considerable del camino a la salvación es valioso tener alguna idea del Absoluto cuando se una como forma o rasero para medir el valor y la amplitud de nuestras experiencias. Este "Absoluto", que constituye el objeto de un pensamiento provisional y no verdadero en última instancia, es visto, pues, en la práctica religiosa, junto al mundo condicionado, y se considera que está dentro o fuera de éste. Es característico de la Antigua Escuela de Sabiduría que en todas partes insiste en la trascen-

dencia del Absoluto, en que es completamente distinto de cualquier cosa que hagamos o podamos experimentar dentro o fuera de nosotros. Los budistas posteriores, los del Mahayana, corrigieron esta insistencia un tanto cuanto unilateral, dando más importancia a la inmanencia de lo Incondicionado. La Antigua Escuela de Sabiduría se acerca a la realidad última por la Vía Negativa, que en la India fue expuesta por el gran Yajñavalka en los Upanishads (ca. 600 a.c.), y que Dionisio el Areopagita introdujo más tarde en Occidente. Sin embargo, nunca debemos perder de vista el hecho de que, en última instancia, el Nirvana es impensable e incomprensible. Sólo puede ser útil a nuestros pensamientos y formar parte de la práctica de la contemplación como concepto terapéuticamente valioso aunque básicamente falso y eso durante ciertas fases de nuestro progreso espiritual.

En la práctica concreta, esta convicción de la trascendencia de lo Incondicionado quería decir que era considerado como la negación total de las cosas de este mundo tal y como las conocemos. Para los detalles concretos, remito al lector a los libros de texto sobre la meditación budista, pero no se puede omitir aquí un esbozo general de esta actitud: Suponiendo que estamos a disgusto con el mundo como aparece ante nosotros, preguntamos qué nos disgusta. Se dice que hay tres *marcas* que reúnen todos los rasgos molestos de este mundo: *Impermanencia, Sufrimiento y No-ser.* Todo lo que aquí hay es impermanente, está condenado a la destrucción, no es confiable, se está desmoronando, por más que tratemos de detenerlo. Por lo que se refiere a la marca del *sufrimiento,* debo re-

mitirme a la exposición de la primera Verdad que se hace en el capítulo I. Es una tesis fundamental del budismo que no hay nada que no sea experimentado directamente como malo, o unido en alguna forma a lo malo, pasado o futuro propio o ajeno. Por último, todo es *No-ser,* pues nunca lo poseemos con absoluta seguridad, nunca lo dominamos completamente, y no poseemos realmente al poseedor, ni dominamos al que domina. No se afirma que este análisis de la experiencia mundana sea evidente por sí mismo. Por el contrario, los budistas repiten una y otra vez que sólo puede ser aceptado después de un intenso y prolongado ejercicio de contemplación metódica. Nuestras inclinaciones normales nos inducen a detenernos en la relativa permanencia de las cosas, en lo que en el mundo haya de felicidad, en el poder, por pequeño que éste sea, que ejercemos sobre nuestras circunstancias y sobre nosotros mismos. Sólo se sentirían naturalmente inclinados a estar de acuerdo con el análisis budista aquellos que son extremadamente sensibles al dolor y al sufrimiento, y tienen una considerable capacidad de renunciación. Para hacer justicia completamente al punto de vista budista y para ver el mundo como ellos lo veían, tenemos que estar dispuestos a cumplir con las meditaciones prescritas que son, se dice, las únicas que pueden fomentar y madurar el convencimiento de que este mundo es total y completamente despreciable. En esta exposición debemos considerar las meditaciones y su resultado como hechos indiscutibles.

Así que tendríamos, por una parte, la Realidad Última, que en cierta etapa del Camino aparecería como la dicha incesante, no turbada y auto-

controlada de la paz. Por otra parte, tenemos los hechos condicionados, que resultarían ser todos *impermanentes, unidos con el sufrimiento,* y *no nuestros.* Al repetir la comparación entre los dos, acabamos por sentirnos completamente asqueados por cualquier cosa que pueda tener esas tres marcas. Nada de ello le puede dar a nuestro Ser la seguridad que está buscando. Nada de ello puede disipar nuestra angustia. Lo repelente de todas las cosas condicionadas debe abrirnos cada vez más los ojos a la verdadera naturaleza de lo Incondicionado. El Ser se extingue y el Absoluto permanece. Todas las ideas sobre el Absoluto que forman la base de la meditación resultan un armazón provisional que se descarta una vez que se ha completado la casa.

La decadencia

Los budistas que reflexionan tan constantemente sobre la impermanencia de las cosas de este mundo no podían esperar que sus propias instituciones constituyeran una excepción a la regla general. Como todo lo demás, la Ley también debe decaer, por lo menos en la medida en que ha ganado una precaria posición en este mundo. En su total vigor y pureza, sólo permanece un corto tiempo; luego sigue un largo período de decadencia, y finalmente la desaparición total, hasta que tiene lugar una nueva revelación. Las versiones sobre la duración exacta de la Ley varían. Al principio, se hablaba de un período de 500 años. Más tarde se extendió a 1000, 1500 o 2500 años. Las Escrituras compuestas entre los años 200 a.c. y 400 d.c. contienen, en forma de *profecías,* muchas descripciones de las eta-

pas de la decadencia de la Buena Ley. De acuerdo con una relación, conservada en pali, los monjes son capaces de alcanzar el Camino y convertirse en Arhats sólo en el primer período. A partir de entonces ya no es posible alcanzar todo el fruto de la vida santa. La pureza de la conducta persiste en el segundo período y un conocimiento erudito de las Escrituras en el tercero, pero en el cuarto sólo permanecen los símbolos externos, como el uniforme del clero; en el quinto solamente quedan las reliquias, y la religión desaparece de la tierra. Otro sutra predice que en los primeros 500 años después del Nirvana los monjes y otros fieles serán fuertes para alcanzar la unión con el Dharma; en los siguientes 500 años serán fuertes en la meditación; en los terceros 500 serán fuertes en erudición; en los cuartos 500 años serán fuertes en la fundación de monasterios; y en los últimos 500 años serán fuertes en la lucha y la reprobación La Ley pura se volverá entonces invisible. En China se acostumbraba distinguir tres períodos. Primero, 500 años durante los cuales la Ley se practicaba correctamente y sus frutos se realizaban. Luego, 1000 años de Ley *falsificada,* seguidos por un período final de 1000 a 3000 años en que la Ley simplemente decae. En medio de todas las diferencias entre las versiones, notamos que había una fuerte convicción de que después de 500 años surgiría alguna crisis, habría algún cambio decisivo, para mal.

Todo el budismo posterior continúa bajo la sombra de este sentido de decadencia. En todas partes, la literatura lo atestigua. Alrededor del año 400 d.c., cuando el budismo todavía era exteriormente

fuerte en la India, Vasubandhu concluye su famoso *Tesoro del Abhidhamma* con la melancólica observación de que *"la religión del Sabio está en su último aliento; es ésta una época en que los vicios son poderosos; los que quieran ser liberados deben ser diligentes"*. Siglos más tarde, alrededor del año 1200 de nuestra era, Ho-nen en Japón justifica su abrogación de las viejas prácticas budistas afirmando que su época estaba demasiado alejada del Buda, que los tiempos se habían vuelto tan degenerados que nadie podía ya entender adecuadamente la profundidad de la sabiduría budista, y que un simple acto de fe en Buda era todo aquello de lo que la gente todavía era capaz. En el siglo XIX, a su vez, Sri Weligama de Ceilán aseguró a Sir Edwin Arnold que los hombres habían caído de la vieja sabiduría, y que hoy día nadie estaba tan avanzado como los sabios del pasado.

Sólo en parte se puede culpar a las condiciones históricas desfavorables por el sentido de decaimiento que se abatió sobre la Orden al acercarse el comienzo de nuestra era. La dificultad era mucho más profunda que eso. Los mismos métodos por los que había abogado la Antigua Escuela de Sabiduría empezaron a perder gran parte de su eficacia unos 300 años después del Nirvana del Buda. Al comienzo de la Orden, sabemos de muchos que se hicieron Arhats, algunos de ellos con asombrosa facilidad. Se documentan cada vez menos casos en los escritos posteriores. Al final, como lo muestran las *profecías* antes citadas, se generalizó la convicción de que había terminado la época de los Arhats. Se había quitado la crema de la leche. Los estudiosos desplazaron a los santos, y la erudición tomó

el lugar de los altos logros. Una de las escrituras de los Sarasvativadinos relata la terrible y triste historia de la muerte del último Arhat a manos de uno de los eruditos. La historia ilustra bien el espíritu de la época.

La comunidad reaccionó de dos maneras a este fracaso. Una sección se desvió de la interpretación que había dado Sariputra a la doctrina original, y construyó un nuevo Evangelio (Capítulos V-IX). Otra sección permaneció fiel a las antiguas doctrinas, pero efectuó uno o dos ajustes menores. Debido a la decadencia de su vigor, que interpretaron como una decadencia de la fe, los miembros de la sección conservadora empezaron a cambiar de una tradición oral a una tradición escrita. En Ceilán los evangelios en pali fueron escritos por vez primera en el siglo I a.c. Otro cambio fue la baja del nivel de la meta. En los primeros siglos muchos monjes habían aspirado directamente al Nirvana. Sólo los legos y los monjes menos ambiciosos estaban conformes con la esperanza de lograr un mejor renacimiento. Pero desde cerca de 200 a.c., casi todo el mundo sintió que las condiciones eran demasiado desfavorables para obtener la iluminación en esta vida. Es natural que por esa época surgiera una tradición sobre el Buda venidero, *Maitreya*. *Maitreya* (de maitri) personifica la *amistad*. Su leyenda fue estimulada en cierto sentido por la escatología persa, pero estaba a la altura de las necesidades de la nueva situación. Cierto es que los Theravadinas la aceptaron sin mucho entusiasmo, y *Metteya* nunca ocupó un sitio importante entre ellos. Pero para los Sarasvativadinos, y para los seguidores del Gran Vehículo, adquirió una impor-

tancia creciente. Según la cosmología budista, la tierra pasa por ciclos periódicos. En algunos de los ciclos mejora, en otros degenera. La edad promedio del hombre es un índice de la calidad del período en el que vive. Puede variar entre 10 años y muchos cientos de miles de años. En la época de Shakyamuni, el promedio de vida fue de cien años. Después de él, el mundo se vuelve más depravado, y la vida del hombre se acorta. El colmo del pecado y la infelicidad se alcanzará cuando el promedio de vida se haya reducido a diez años. Entonces el Dharma de Shakyamuni quedará completamente olvidado. Pero después de eso vuelve a empezar la corriente ascendente. Cuando la vida del hombre llegue a los 80 mil años, Maitreya, que actualmente está en el Cielo de los *Dioses Satisfechos (Tushita)*, aparecerá en la tierra, que entonces se encontrará en un estado especialmente fructífero y exuberante. Será más grande que ahora. Una fértil arena de oro cubrirá su superficie. Por doquier habrá árboles y flores, lagos puros y montones de joyas. Todos los hombres serán morales y decentes, prósperos y alegres. La población será muy densa, y los campos producirán siete veces lo normal. Las personas que actualmente hacen obras meritorias, hacen imágenes del Buda, construyen Stupas, ofrecen dones, renacerán como hombres en la era de Maitreya, y obtendrán el Nirvana por la influencia de su enseñanza, que será idéntica a la del Buda Shakyamuni. En esta forma, la salvación se convirtió en una esperanza del futuro remoto no sólo para los legos, sino también para los monjes.

En el primer período de su decadencia, la Antigua Escuela de Sabiduría todavía daba pruebas

de una vigorosa vida intelectual. Entre los años 100 a.c. y 400 de nuestra era, los monjes codificaron la doctrina, y escribieron muchos comentarios y tratados sobre el Abhidhamma. Después de esa época se conformaron con defender los logros del pasado. Durante los últimos 1500 años, la Antigua Escuela de Sabiduría ha estado muriendo lentamente, como un magnífico árbol viejo, cuyas ramas se van desprendiendo una a una, hasta que sólo queda el tronco. Entre los años 1000 y 1200 el budismo desapareció de la India, por el efecto combinado de su propia debilidad y de una persecución renovada por parte de los hinduístas y mahometanos. Los Sarasvativadinos habían tenido avanzadas en el Asia Central y Sumatra, pero también éstas se perdieron cuando, alrededor del año 800, el Vajrayana tántrico sustituyó al Hinayana en Sumatra, y alrededor del año 900, cuando el Islam conquistó el Asia Central. Por otra parte, los Theravadinos han seguido existiendo en Ceilán, Birmania y Siam. El budismo fue llevado a Ceilán por Asoka alrededor de 250 a.c. En la Edad Media, el Mahayana tuvo allí muchos seguidores. Actualmente, la escuela Theravadina ha desplazado a todas las demás. El budismo había sido introducido a Birmania en el siglo v, bajo la forma del Mahayana, pero desde 1050 los Theravadinos han dominado la vida social e intelectual del país. En forma semejante, el Hinayana y el Mahayana coexistieron en Siam en un principio, pero después de 1150 los Theravadinos se volvieron cada vez más preponderantes, con el pali como idioma sagrado.

V. EL MAHAYANA Y LA NUEVA ESCUELA DE SABIDURÍA

Los Mahasanghikas

En la antigua historia de la Orden, las divergencias se debieron principalmente a causas geográficas. El Dharma había empezado en Maghada, y desde ahí se extendió hacia el Occidente y hacia el Sur. Unos 100 a 200 años después del Nirvana parece que surgieron algunas separaciones y rivalidades entre Este y Oeste. Por la época de Asoka, las disensiones en la orden parecen haber llevado al primer cisma. Los *Shtavira-vada* se separaron de los Mahasanghikas, o a la inversa. Los Shtavira-vada eran los conservadores que *seguían la doctrina de los Mayores,* mientras que los más democráticos *Maha-sanghikas,* los de la *Gran Asamblea,* estaban por la Gran Asamblea, que incluía a monjes de menores méritos y jefes de familia, en contraste con la exclusiva y aristocrática *Asamblea de los Arhats.*

No es fácil llegar a los verdaderos hechos de este cisma. Los escritos de uno de los partidos implicados, el de los Mahasanghikas, se han perdido casi por completo. En los relatos que poseemos hay una buena parte de orgullo sectario y rencor. Todo lo que parece ser cierto es que esta división ocurrió más o menos en la época de Asoka, y que estuvo relacionada con los *Cinco puntos* de un monje llamado Mahadeva. Este Mahadeva despertó la indignación de sus opositores, quienes lo describían

como el hijo de un mercader que cometió incesto con su madre, envenenó a su padre y luego mató a su madre y a varios Arhats. Habiendo hecho todo esto, sintió remordimientos, dejó la vida familiar, se ordenó —en forma totalmente irregular— y luego trató de introducir sus *Cinco puntos* en la Orden. Dos de estos puntos están dirigidos contra los Arhats, y les imputaban cierta deficiencia, tanto moral como intelectual. Uno de ellos afirmaba que los Arhats todavía podían emitir semen por la noche. Esto parecía sugerir que sus pasiones no estaban totalmente agotadas, porque podían ser tentados y seguían sujetos a los llamados de Mara. Además de un residuo de pasión, también tenían dentro de sí un resto de ignorancia. No eran completamente omniscientes, y por tanto aún había algo que obstruía sus pensamientos. Este segundo punto se volvió muy importante para el desarrollo del ideal de la *omnisciencia* en el Mahayana (véase pp. 188 y ss.). Los cinco puntos de Mahadeva sólo fueron la ocasión que facilitó que los Mahasanghikas surgieran como grupo separado. A pesar de lo que dicen sobre ellos sus opositores, no tenemos ninguna razón para creer que sus doctrinas fueran menos antiguas que las que hemos descrito en el Capítulo IV. Si no hablamos más detalladamente aquí de ellas es porque tenemos muy poco en qué apoyarnos.

Los Mahasanghikas fueron el punto de partida del desarrollo del Mahayana debido a su actitud más liberal, y debido también a algunas de sus teorías especiales. En todos los puntos, los Mahasanghikas eran más liberales que sus opositores. Eran menos estrictos en la interpretación de las reglas

disciplinarias, menos exclusivos en relación a los jefes de familia, veían con más benevolencia las posibilidades espirituales de las mujeres y de los monjes menos dotados, y estaban más dispuestos a considerar como auténticas las adiciones a las Escrituras que habían sido compuestas en fecha más tardía. Entre ellos se distinguieron por vez primera muchos de los rasgos distintivos del ideal del Bodhisattva que propugna el Mahayana, y además, algunos de sus postulados tuvieron el efecto de gran importancia histórica de separar la tradición budista del Buda histórico, haciendo que ya no fuera obligatorio seguir exclusivamente sus palabras. *"Con un solo sonido el Buda ha explicado todas sus doctrinas". "Él comprende todas las cosas en un momento". "El cuerpo formal del Tathagata es ilimitado; también lo son su poder, y la duración de su vida". "El Buda nunca se cansa de iluminar a los seres conscientes y de despertar en ellos la fe pura". "El Buda ni duerme ni sueña". "El Buda siempre está en trance".* Tales afirmaciones no se ajustan para nada al hombre Gautama que vivió en Magadha hace muchos años. Al poner todo el énfasis en las cualidades sobrenaturales o supramundanas del Buda, en las que difería de todos los demás hombres, alejaban al creyente de las circunstancias históricas fortuitas de su aparición. Algunos Mahasanghikas llegaron a sostener que Shakyamuni no había sido más que una *creación mágica* que, en nombre de Buda Supramundano, había predicado el Dharma. Si el Buda sólo existió alrededor del año 500 a.C., entonces sólo podía enseñar en aquella época, y el cuerpo de sus enseñanzas estaría completo en el momento de su muerte.

Sin embargo, si el verdadero Buda existe en todas las épocas, entonces no hay razón alguna para que no encuentre en todas las épocas instrumentos para llevar a cabo su enseñanza. Así se aseguraba un desarrollo libre y sin trabas de la doctrina, y las innovaciones, aun si no se podían encontrar en el cuerpo de las Escrituras existentes, se podían justificar como revelaciones del verdadero principio de la Budeidad.

Hinayana y Mahayana

De los Mahasanghikas surgió un nuevo evangelio. Sus seguidores en un principio lo llamaron carrera del Bodisatva (Bodhisattva-yana) y, más tarde, *Mahā·yāna,* la *Gran Carrera,* o Gran Vehículo. Por contraste, los seguidores de la Antigua Escuela de Sabiduría a veces eran llamados *Hīna-yāna* o *Vehículo Menor, Inferior, Bajo.* El Mahayana parecía *grande* por muchas razones, sobre todo por lo universalmente inclusivo de su simpatía, del vacío que enseñaba, y por la grandeza de la meta que predicaba, que no era otra que la misma budeidad.

En su significado original, Hinayana es un término insultante, y sólo raras veces lo usaban los Mahayanas. Por lo general se referían a sus opositores como *Los Discípulos y Pratyekabudas.* En la actualidad, cuando su connotación original sólo se siente muy levemente, la palabra *Hinayana* se puede emplear con fines descriptivos, al igual que, en la historia del arte, palabras como *barroco* o *rococó* son hoy en día términos descriptivos, aunque originalmente expresaban desaprobación del arte en cuestión.

No tenemos una idea clara sobre la proporción numérica entre partidarios del Hinayana y del Mahayana en la India en distintas épocas. Parece probable que los partidarios del Mahayana sólo empezaron a ser más numerosos que los del Hinayana alrededor del año 800 de nuestra era, cuando el budismo decayó en la India definitivamente. Cuando la religión budista se extendió a China, Japón y Tíbet, el Gran Vehículo desplazó casi por completo al Hinayana, que actualmente sólo se conserva en Ceilán, Birmania, Camboya y Siam.

Los partidarios del Mahayana y del Hinayana vivían juntos en los mismos monasterios, y por mucho tiempo obedecieron a las mismas reglas Vinaya. Como informa I-tsing (ca. 700):

> *Tanto los partidarios del Mahayana como los del Hinayana practican el mismo Vinaya, reconocen las mismas cinco categorías de faltas, y defienden las mismas cuatro verdades. Aquellos que adoran a los Bodisatvas y que leen los sutras del Mahayana reciben el nombre de mahayanistas; los que no lo hacen son los hinayanistas.*

¿Cómo definían mahayanistas y hinayanistas sus relaciones mutuas? La literatura hinayana simplemente no menciona a los innovadores del Mahayana. Muy raramente son nombrados en las controversias los autores o las doctrinas del Mahayana. Sin embargo, fue tácitamente absorbida cierta cantidad de enseñanza Mahayana.

A su vez, el Mahayana no parece haber llegado nunca a una conclusión definida sobre su relación con el Hinayana. En los primeros siglos, hasta alrededor del año 400 de nuestra era, oímos mucho

sobre los *Discípulos y Pratyekabudas.* Después de esa época, se van perdiendo de vista cada vez más, conforme el Mahayana se va volviendo más independiente en su doctrina, su terminología y su mitología. En sus posiciones sobre el valor relativo de los dos "vehículos", los mahayanistas eran motivados por dos grupos de emociones conflictivas. El prejuicio sectario, junto con la preocupación por la autojustificación y el deseo de superioridad, luchaban con la tolerancia, la bondad cariñosa y la modestia. El conflicto llevó a todas clases de afirmaciones contradictorias, que realmente nunca se resolvieron.

En ciertas épocas se dice que el *vehículo del Buda* excluye al vehículo de los discípulos, mientras que en otras se dice que es idéntico a él. En ocasiones, los hinayanistas son tratados con el mayor de los desprecios, amenazados con el fuego del infierno, y descritos como "basura", o peor aún. En otras ocasiones, se adopta una actitud más abierta. Se *"sería infiel al Tathagata"* si se *"mostrara desprecio por aquellos que van por el camino de los Discípulos a los Pratyekabudas, diciendo, "Somos más distinguidos que ellos"*.

Los Sarasvativadinos habían reconocido tres diferentes *Familias (Gotra),* o caminos de la salvación: están allí los Discípulos, que llegan al Nirvana convirtiéndose en Arhats. Está el *Pratyekabuda,* que es uno *"iluminado por sí solo, es decir, uno que ha alcanzado la iluminación plena, pero que muere sin proclamar la verdad al mundo"*. Están los *Budas Supremos,* que alcanzan la perfecta iluminación, y enseñan el Dharma a otros. Cada individuo, por su pasado, por carácter y tempera-

mento, pertenece a uno de esos tres grupos, y debe emplear los medios adecuados a su manera de ser. Algunos mahayanistas lo aceptaron así. Otros, sin embargo, insistían en que sólo hay un camino a la salvación final, el vehículo del Buda, o Gran Vehículo, mientras que los demás vehículos no van muy lejos. El *Loto,* por ejemplo, dice: "*Todos los discípulos se imaginan que han alcanzado el Nirvana. Pero el Jina los instruye, y dice: 'Este es un reposo temporal, no el descanso final'. Es un recurso del Buda cuando enseñó este método. No hay verdadero Nirvana sin omnisciencia. ¡Debéis esforzaros para alcanzar esto!*". A los Arhats se les dice que, al contrario de lo que creen, no han "*cumplido sus tareas*", no han "*terminado lo que tenían que hacer*". Debían seguir esforzándose hasta ganar el conocimiento del Buda.

Las vacilaciones de los mahayanistas sobre el valor relativo de los dos *vehículos* parecen indicar que un sentido de superioridad sectaria no se puede incorporar orgánicamente a la doctrina budista.

El desarrollo literario

Entre 100 a.c. y 200 d.c. el Mahayana floreció en una profusión de Sutras. Si se quiere aprehender su espíritu, se le encontrará expresado con particular fuerza en el *Loto de la Buena Ley* y en la *Exposición de Vimalakirti*. El núcleo de la nueva doctrina está expuesto en los voluminosos Sutras que tratan de la *Perfección de la Sabiduría*. La palabra sánscrita es *pra-JÑĀ-pāram-itā,* que literalmente significa *sabiduría que ha ido más allá* o, podríamos decir, *Sabiduría Trascendental*. Los budistas de to-

das las épocas han comparado este mundo de sufrimientos, de nacimiento y muerte, con un río en plena crecida. En esta orilla estamos vagando, atormentados por toda clase de intranquilidades y tristezas. En la otra orilla está el *Más allá,* el Paraíso, el Nirvana, donde todos los males, junto con la individualidad separada, han llegado a su fin. Esos escritos sobre el Prajñaparamita son muy elusivos, y no se entienden con facilidad. Mientras que el budismo original vino de la India del norte, de la región que está entre el Nepal y el Ganges, el Prajñaparamita tuvo su origen en el sudeste de la India, en el Deccán, entre el Río Godavari y el Río Kistna, cerca de Amaravati y Nagarjunikonda.

La doctrina de los sutras del Mahayana, y en especial del Prajñaparamita, fue desarrollada en una forma sistemática y filosófica por los *Madhyamikas. Madhyama* significa *medio,* y los *Madhyamikas* son aquellos que toman el *Camino Medio,* entre la afirmación y la negación. La escuela fue fundada, probablemente alrededor del año 150 de nuestra era, por Nagarjuna y Aryadeva. Nagarjuna fue uno de los más sutiles dialécticos de todas las épocas. De familia de brahamanes, venía de Berar en el sur de la India, y ejerció su actividad en Nagarjunikonda, cerca de Amaravati, y en el norte de la India. Su nombre se explica por la leyenda según la cual nació debajo de un árbol de Arjuna, y que los Nagas, es decir, *reyes-serpientes,* o *dragones,* lo instruyeron en los conocimientos secretos en el Palacio de los Dragones debajo del mar. Su teoría se llama Sūnya-vāda, o *doctrina de la vacuidad.* Complementó con un aparato lógico

las posiciones expuestas en los Sutras sobre la perfecta sabiduría, que se supone que rescató del mundo Inferior de los Nagas. Mientras que Shakyamuni, dice la historia, enseñó a los hombres la doctrina de los *Discípulos,* en el cielo enseñó al mismo tiempo una doctrina más profunda, que fue conservada primero por los *Dragones,* y luego traída a la tierra por Nagarjuna.

La escuela Madhyamika floreció en la India por más de 800 años. Alrededor de 450 d.c. se fraccionó en dos subdivisiones: una facción, la de los *Prasangikas,* interpretaba la doctrina de Nagarjuna como un escepticismo universal, y afirmaban que sus argumentaciones tenían como finalidad única el refutar la opinión de otros; la otra facción, la de los *Svatantrikas,* sostenía que la argumentación también podía establecer algunas verdades positivas. Junto con el budismo, los Madhyamikas desaparecieron de la India después del año 1000 d.c. Sus ideas principales han sobrevivido hasta la actualidad en el sistema Vedanta del hinduismo, al cual fueron incorporadas por Gaudapada y Sankara, sus fundadores.

Las traducciones de los sutras del Prajnaparamita han ejercido una profunda influencia en China a partir de 180 d.c. Los Madhyamikas existieron durante unos cuantos siglos, del año 400 o 600 hasta el 900, como una escuela separada llamada San loen t'sung. En 625 la escuela llegó a Japón, con el nombre de Sanron, pero está extinta desde hace mucho. La doctrina, adaptada al concepto de la vida chino y japonés, sobrevive como Ch'an o Zen.

El hombre ideal del Mahayana, un Bodisatva

Las dos palabras clave que aparecen en casi todas las páginas de los escritos Mahayana son las palabras Bodisatva y vacuidad. En primer lugar, ¿qué es un Bodi-satva? Un Buda es aquel que está iluminado. Un Bodi-satva es literalmente un *ser-de-iluminación*. Es un Buda que Será, uno que desea volverse un Buda, es decir, un Iluminado. Hasta aquí por lo que se refiere al significado literal.

Sería un error suponer que la concepción del Bodisatva fue una creación del Mahayana. Para todos los budistas, cada Buda había sido, durante un largo período antes de su iluminación, un Bodisatva. Los Sarasvativadinos en particular habían reflexionado mucho sobre la carrera de un Bodisatva. El *Abhidharmakosa* da una excelente descripción de la mentalidad de un Bodisatva:

> *Pero ¿por qué los Bodisatvas, una vez que se han abocado a obtener la iluminación suprema, requieren tanto tiempo para obtenerla?*
>
> *Porque la iluminación suprema es muy difícil de obtener: se necesita una vasta acumulación de conocimiento y méritos, innumerables hechos heroicos en el curso de tres kalpas inconmensurables.*
>
> *Se podría entender que el Bodisatva buscara esta iluminación, que es tan difícil de obtener, si esta iluminación fuera su único medio de llegar a la liberación. Pero ese no es el caso. ¿Por qué emprenden entonces una labor tan infinita?*
>
> *Por el bien de los demás, porque quieren hacerse capaces de sacar a otros de esta gran inundación de sufrimiento. Pero ¿qué beneficio personal encuentran*

en el beneficio de los demás? El beneficio de los demás es su propio beneficio, porque lo desean.

¿Quién podría creer eso?

Es cierto que los hombres faltos de piedad y que sólo piensan en sí mismos encuentran difícil creer en el altruismo del Bodisatva. Pero los hombres compasivos lo hacen con facilidad. ¿Acaso no vemos que ciertas personas, confirmadas en la ausencia de piedad, encuentran placer en el sufrimiento de otros, incluso cuando no les es útil? De la misma manera se debe reconocer que los Bodisatvas, confirmados en la piedad, encuentran placer en hacer el bien a otros sin ninguna preocupación egoísta. ¿Acaso no vemos que ciertas personas, ignorantes de la verdadera naturaleza de los Dharmas condicionados que constituyen su llamado 'Ser', se apegan a esos Dharmas por la fuerza de la costumbre —por más completamente faltos de personalidad que puedan ser esos Dharmas— y sufren mil penas por ese apego? En forma semejante, se debe admitir que los Bodisatvas, por la fuerza de la costumbre, se desapegan de los Dharmas que constituyen su llamado 'Ser', ya no consideran esos Dharmas como 'yo' o 'mío', aumentan su solicitud compasiva por los demás, y están dispuestos a sufrir mil penas por esa solicitud.

Ésta es la idea del Mahayana, formada plenamente dentro de las escuelas Hinayana. La innovación del Mahayana es que elaboró esta idea y la convirtió en un ideal válido para todos. Comparó desfavorablemente al Arhat con el Bodisatva, y afirmó que todos debían emular a los Bodisatvas, y no a los Arhats.

Por lo que se refiere al Arhat, los mahayanistas sostenían que no se había liberado completamente del apego a "yo" y "mío". Se proponía obtener el

Nirvana para sí, y ganaba el Nirvana para sí, pero los demás se encontraban excluidos de él. En esta forma, se podía decir que el Arhat establecía una diferencia entre él y los demás, y por lo tanto conservaba, por implicación, alguna noción de sí mismo como diferente de los demás, mostrando así su incapacidad de realizar la verdad del *No-Ser* en su totalidad. Dos pasajes del Prajnaparamita expresan esta crítica con mucha energía: el primero contrasta la carrera de un Bodisatva con la carrera Hinayana de un discípulo, quien tiene como objetivo llegar a ser Arhat, y la de un Pratyekabuda, quien logra una iluminación más plena pero, solitario como un rinoceronte, no predica la doctrina a otros.

¿Cómo se preparan las personas que pertenecen al Vehículo de los Discípulos y de los Pratyekabudas? Piensan: "A un solo ser domesticaremos, a un solo ser pacificaremos, a un solo ser llevaremos al Nirvana". Luego emprenden ejercicios que traen raíces saludables con el fin de domesticarse a sí mismos, pacificarse a sí mismos, nirvanizarse a sí mismos. Ciertamente el Bodisatva no debe prepararse en esa forma. Debería emprender ejercicios con la finalidad de traer raíces saludables con la idea: 'Mi ser colocaré en la Talidad (= Nirvana), y, por ayudar al mundo entero, también colocaré a todos los seres en la Talidad; al inconmensurable mundo de los seres llevaré al Nirvana."*

En tibetano, Bodisatva se traduce como *Ser Heroico*. Los cristianos también canonizan sólo a aque-

* *Talidad*. *Suchness* en el original. Este término significaría literalmente "cualidad de ser tal". [T.]

llos santos que han exhibido virtudes *in gradu heroico*. La cualidad heroica del Bodisatva es resaltada en otro pasaje del Prajñaparamita por medio de una parábola:

Supongamos que un héroe, dotado de grandes cualidades, hubiera salido con su padre, su madre, sus hijos y sus hijas. Por ciertas circunstancias, entran en un enorme bosque salvaje. Los tontos entre ellos estarían grandemente asustados. Sin embargo, el héroe les diría valientemente: "¡No tengáis miedo! Os sacaré rápidamente de esta selva grande y terrible, y os llevaré a un lugar seguro". Puesto que no tiene miedo, es vigoroso, extremadamente tierno, compasivo, valiente y lleno de recursos, no se le ocurre salirse solo de la selva, dejando atrás a sus parientes. Contra el Arhat se afirma que debemos llevar a toda la creación junto con nosotros a la iluminación, que no podemos simplemente abandonarla a su suerte, puesto que todos los seres están tan cerca de nosotros como lo están nuestros parientes.

Lo que un hombre debe hacer es no distinguir entre sí mismo y los demás y esperar hasta que haya ayudado a todo el mundo a entrar en el Nirvana antes de perderse en él. Los mahayanistas afirmaban así que los Arhats no apuntaban bastante alto. El hombre ideal, la meta del esfuerzo budista era, según ellos, no el Arhat encerrado en sí mismo, frío y de mentalidad cerrada, sino el Bodisatva todo compasivo, que abandonaba el mundo, pero no a los seres del mundo. Mientras que antes se había enseñado la sabiduría como la más alta virtud, y la compasión como una virtud subsidiaria, ahora la compasión se consideraba igual a la sabiduría.

Aunque la sabiduría del Arhat había sido fructífera para liberar en él lo que había para liberar, era bastante estéril en formas y maneras de ayudar a la gente común. El Bodisatva es un hombre que no sólo se libera a sí mismo, sino que también es hábil para encontrar medios de sacar a la luz y madurar las semillas latentes de la iluminación en los demás. Como dice una vez más el *Prajñaparamita:*

> *Los que hacen lo que es difícil son los Bodisatvas, los grandes seres que se han propuesto ganar la iluminación suprema. No desean alcanzar su propio Nirvana particular. Por el contrario, han examinado el mundo sumamente doloroso del ser, y sin embargo, deseosos de ganar la iluminación suprema, no tiemblan ante el nacimiento y la muerte. Han salido por el beneficio del mundo, por la comodidad del mundo, movidos por la piedad hacia el mundo. Han resuelto: "Seremos un abrigo para el mundo, un refugio para el mundo, el lugar de descanso del mundo, el alivio final del mundo, islas del mundo, luces del mundo. jefes del mundo, el medio de salvación del mundo."*

El ideal del Bodisatva se debía en parte a la presión social que se ejercía sobre la Orden (cf. páginas 114 y ss.), pero en gran medida era inherente a la práctica de lo *Ilimitado,* que había preparado a los monjes para no distinguir entre sí mismos y los demás. Como hemos visto, el budismo dispone de dos métodos para reducir el sentido de separatidad por parte de los individuos. Uno es el cultivo de las emociones sociales, o sentimientos, tales como la amistad y la compasión. El otro consiste en adquirir la costumbre de considerar cualquier cosa

que se piense, sienta o haga como un juego de fuerzas impersonales —llamadas Dharmas—, separándose lentamente de ideas tales como "yo", "mío" o "ser". Hay una contradicción lógica entre el método de la sabiduría, que no ve personas, sino sólo Dharmas, y el método de lo Ilimitado, que cultiva las relaciones con la gente como personas. La meditación sobre los Dharmas disuelve a las demás personas, al igual que a uno mismo, en un conglomerado de dharmas impersonales e instantáneos. Reduce nuestra condición de seres humanos a cinco montones, o piezas, más una etiqueta. Si no hay nada en el mundo salvo envoltorios de Dharmas —tan fríos e impersonales como átomos— que están pereciendo instantáneamente todo el tiempo, no hay nada sobre lo que puedan trabajar la amistad y la compasión. No se pueden tener buenos deseos por un Dharma que ya se ha ido cuando uno llega a hacerle buenos deseos, ni puede uno apiadarse de un Dharma, digamos un "objeto mental", o un "órgano visual" o una "conciencia de sonido". En aquellos círculos budistas en que el método de los Dharmas se practicaba más que lo Ilimitado, llevó a cierta sequedad de la mente, al alejamiento y a la falta de calor humano. La verdadera tarea del budista es seguir adelante con ambos métodos contradictorios al mismo tiempo. Como el método de los Dharmas lleva a una contracción inifinita del ser —porque se queda vacío de todo— así el método de lo Ilimitado lleva a una expansión infinita del ser —porque uno se identifica con más y más seres humanos. Así como el método de la sabiduría destruye la idea de que hay persona alguna en el mundo, el método de lo Ilimitado au-

menta la conciencia de los problemas personales de más y más personas.

¿Cómo resuelve esta contradicción el Mahayana? Los filósofos budistas difieren de los filósofos criados en la tradición aristotélica en que la contradicción no los atemoriza, sino que los alegra. Tratan esta contradicción, al igual que otras, exponiéndola simplemente en una forma no comprometedora, y luego la dejan así. He aquí un pasaje muy famoso del *Sutra del Diamante*, que puede servir de ilustración a esto:

> *Aquí, oh Subhuti, un Bodisatva debe pensar así: "Todos los seres que haya en el universo de los seres —sean nacidos de un huevo, o nacidos de una matriz, o nacidos de la humedad, o nacidos milagrosamente; tengan forma o no tengan forma; tengan percepción o no la tengan, o no sean ni perceptivos ni no-perceptivos— hasta donde se conciba cualquier universo concebible de seres; todos ellos deberían ser conducidos por mí al Nirvana, a ese reino del Nirvana que no deja nada tras de sí. Y sin embargo, aunque innumerables seres han sido conducidos al Nirvana, ningún ser ha sido conducido al Nirvana. ¿Y por qué? Si en un Bodisatva llegara a ocurrir la percepción de un "ser", no sería llamado "ser de iluminación" (bodhisattva).*

Un Bodisatva es un ser compuesto de las dos fuerzas contradictorias de la sabiduría y la compasión. En su sabiduría, no ve persona alguna; en su compasión, está resuelto a salvar a las personas. Su capacidad de combinar esas actitudes contradictorias es la fuente de su grandeza, y de su capacidad de salvarse a sí mismo y a los demás.

La vacuidad

Dos cosas, nos dice el Sutra, son altamente necesarias para el Bodisatva y para su práctica de la sabiduría: *"Nunca abandonar a todos los seres y ver la verdad de que todas las cosas son vacías"*. Ahora debemos esforzarnos por entender la idea sumamente importante de la *Vacuidad.*

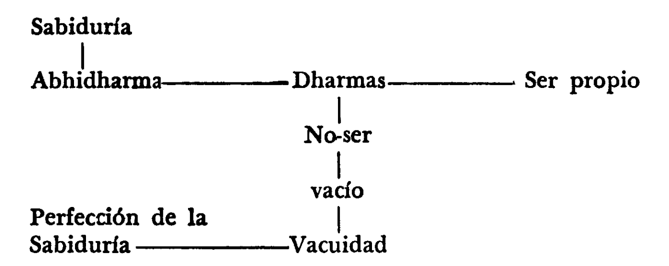
En este caso vuelve a ayudarnos la raíz sánscrita. Muestra con cuánta facilidad la palabra *vacío* puede convertirse en sinónimo de *No-Ser.* Lo que llamamos *vacuidad* en español es *sunyatā* en sánscrito. La palabra sánscrita *sunya* se deriva de la raíz *SVI,* hinchar. *Sunya* significa literalmente: *relativo a lo hinchado.* En el pasado remoto, nuestros antepasados, con un excelente instinto de la naturaleza dialéctica de la realidad, usaban con frecuencia la misma raíz verbal para denotar dos aspectos opuestos de una situación. Estaban tan claramente conscientes de la unidad de los opuestos como de su oposición. Así, la raíz SVI, en griego KY, parece haber expresado la idea de que algo que parece "hinchado" desde fuera está "hueco" por dentro. Esto se muestra claramente con los hechos de la filología comparada. Tenemos el significado de *hinchado* en palabras tales como el latín *cumulus* (pila, montón) y *caulis* (tallo). Tenemos el significado de *hueco,* de la misma raíz, en el griego *koilos,* latín *cavus.* Así pues, nuestra personalidad está *hinchada* en tanto que está constituida por los cinco skandhas, pero también es *hueca* por dentro, porque no tiene un ser central. Además, "hinchado" puede significar "lleno de una sustan-

cia extraña". Cuando una mujer está "hinchada" por el embarazo —y aquí los griegos usan otra vez la misma raíz en *kyo*—, está llena de un cuerpo extraño, de algo que no es de ella misma. En forma semejante, la personalidad no contiene nada que realmente le pertenezca. Está hinchada con materia extraña. Al igual que el niño, el cuerpo extraño debe ser expulsado.

Es una gran lástima que estas connotaciones de *sunyatā* se pierden cuando hablamos de *vacuidad.* La puerta está abierta, a innumerables equívocos. Particularmente para los no iniciados, esta vacuidad aparecerá como mera nada, exactamente como apareció el Nirvana.[1]

Aunque en el arte budista la *vacuidad* generalmente se simboliza con un círculo vacío, no se debe considerar la vacuidad budista como un simple cero, un espacio vacío. Es un término para indicar la ausencia del ser, el borrarse uno mismo. En el pensamiento budista van juntas algunas ideas que generalmente no asociamos. Las expongo a continuación en un diagrama:

1 Es una de las ironías de la historia el que el budismo, ese sistema tan poco comercial, e incluso anti-comercial, haya sido responsable de la elaboración de un instrumento sin el cual no hubiera podido desarrollarse el comercialismo moderno. Sin la invención del cero, nuestros tenderos, banqueros y especialistas en estadísticas todavía verían entorpecido su trabajo por la lentitud del ábaco. El circulito que conocemos como cero era conocido por los árabes alrededor de 950 d.c. como *shifr,* 'vacío'. Esto dio *cifra* en latín, cuando el cero llegó a Europa alrededor del año 1150. Originalmente, en inglés, "cero" se decía "cypher", y *cypher* no es otra cosa que la palabra sánscrita *sunya.*



Bodhidharma, un indio o persa que fue a China alrededor del año 500 d.c., expresó de manera concisa el significado del término cuando dijo: *"Todas las cosas están vacías, y no hay nada deseable o que valga la pena buscar"*.

Empleadas como términos técnicos, las palabras *vacío* y *vacuidad* expresan en la tradición budista la negación total de este mundo por el ejercicio de la sabiduría. La idea central es la negación y renuncia completa, el retiro y liberación total del mundo que está a nuestro alrededor, en todos sus aspectos y en toda su amplitud.

Los partidarios del Abhidharma conocían el término *vacío,* pero lo empleaban con muy poca frecuencia. En el Canon Pali sólo ocurre en unas pocas ocasiones. La Nueva Escuela de Sabiduría trata el término como el "ábrete Sésamo" para todas las puertas, y Nagarjuna trabajó en sus implicaciones epistemológicas. *Vacuidad* significa aquí la identidad de sí y no. En este sistema de pensamiento, el arte delicado de deshacer con una mano lo que se ha hecho con la otra se considera como la pura quintaesencia de la vida fructífera. El sabio budista se pinta como una especie de fiel Penélo-

pe, esperando pacientemente la llegada del Ulises de la iluminación. Nunca debe comprometerse realmente con un "sí" o un "no" sobre cualquier cosa. Pero, si llega a decir "sí", también debe decir "no". Y cuando dice "no", también debe decir "sí" a la misma cosa.

La *vacuidad* es aquello que está precisamente en el centro entre la afirmación y la negación, la existencia y la no existencia, la eternidad y la aniquilación. El germen de esta idea se encuentra en un antiguo dicho, que han transmitido las escrituras de todas las escuelas. El Buda le dice a Katyayana que el mundo generalmente basa sus puntos de vista en dos cosas, la existencia y la no existencia "Es" es un extremo; el otro es "no es". Entre esos dos límites el mundo está encarcelado. Los hombres santos trascienden esta limitación. El Tathagata, evitando ambos extremos, enseña el Dharma en el punto medio entre ellos, donde sólo puede encontrarse la verdad. Este Dharma se llama ahora *vacuidad*. El Absoluto es vacuidad y todas las cosas también están vacías. En su vacuidad el Nirvana y este mundo coinciden, ya no son diferentes sino iguales.

La doctrina Anatta está abiertamente en desacuerdo con el sentido común. Los doctores de la Antigua Escuela de Sabiduría habían admitido que el conflicto era irresoluble al distinguir dos clases de verdades: la verdad *Última* consiste en afirmaciones sobre los *dharmas*, la verdad *convencional* habla de *personas* y *cosas*. Los hechos *últimos* de esta escuela tienen una función muy semejante a la de los átomos, células y entidades semejantes, que también olvidamos normalmente en la vida dia-

ria, a los que se refieren propiamente las proposiciones de la ciencia moderna. La Nueva Escuela de Sabiduría lleva el concepto de *Verdad Última* un paso más allá. Aquí se encuentra exclusivamente en relación con la realidad última y única, que es el Absoluto en su vacuidad. La verdad *última* ya no significa verdad *científica,* sino *mística.* Es obvio que en ese sentido cualquier cosa que podamos decir es engañosa en última instancia. La vacuidad no puede ser objeto de una creencia definida. No podemos llegar a ella, y aunque pudiéramos, no la reconoceríamos, puesto que no tiene marcas distintivas. Todas las doctrinas, incluso las Cuatro Nobles Verdades, son falsas en última instancia, prueba de ignorancia. Las teorías tapan la Luz Inefable del Uno, y sólo son convencionalmente ciertas, en el sentido de que se conforman a las capacidades variables de la gente para entender las experiencias espirituales. De acuerdo con las inclinaciones y las dotes de los seres, la enseñanza puede, y debe, variarse indefinidamente.

La doctrina de la vacuidad se expresa con frecuencia por medio de símiles. La Vieja Escuela de Sabiduría ya había comparado a este mundo que nos rodea con un montón de espuma, una burbuja, un espejismo, un sueño, un espectáculo mágico. El objetivo de estos símiles era hacer entender realmente la visión de que el mundo es relativamente no importante, de que no tiene valor alguno, de que es engañoso e insustancial. Los poetas occidentales han empleado frecuentemente los mismos símiles con la misma intención:

Pero qué, anhelantes de lisonjas
sublimes, son los hombres,
si no burbujas a merced del tiempo,
burbujas que se elevan y descienden
y se juntan y mueren
y nacen y se olvidan diez mil,
diez mil en una hora.

O el más famoso:

Es el mundo efímero espectáculo
hecho para las ilusiones de los hombres,
con sonrisas de dicha y lágrimas de pena
que con sus brillos y su ausencia engañan.
No hay nada, mas que el Cielo, verdadero.

Cuando la Nueva Escuela de Sabiduría, a su vez, compara todos los Dharmas con un sueño, un eco, una imagen reflejada, un espejismo o un espectáculo mágico, lo hace en un sentido más técnico. Sólo el Absoluto no depende de nada; es real en última instancia. Cualquier cosa relativa depende funcionalmente de otras cosas, y sólo puede existir, y ser concebida en y a través de sus relaciones con otras cosas. Por sí misma no es nada, no tiene realidad interna separada. "Una cantidad que se ha tomado prestada no constituye un *capital propio*", como dice Candrakirti. Pero si a todas y cada una de las cosas les *"falta un ser propio"* y no existen realmente, al igual que *"la hija de una virgen estéril esculpida en piedra"*, ¿cómo podemos ver, oír y sentir las cosas que están alrededor nuestro, que en realidad sólo son vacío? Los símiles con un sueño, etc., son para responder a esa pregunta. Uno ve un espectáculo mágico, o un espejismo, oye un

eco, sueña un sueño, y sin embargo todos sabemos que la apariencia mágica no es más que un engaño (véase p. 237), que no hay verdadera agua en el espejismo, que el eco no proviene de la voz de un hombre y que un eco no es alguien que habla, y que los objetos que uno amaba, odiaba y temía en sueños no existían realmente.

Se habrían evitado muchas malas interpretaciones de la concepción Madhyamika de la vacuidad si se hubiera dado todo su peso a los términos que se emplean como sinónimos de vacuidad. Uno de los sinónimos más frecuentes es *No-dualidad*. En la gnosis perfecta están abolidas todas las dualidades, el objeto no difiere del sujeto, el Nirvana no se distingue del mundo, la existencia ya no es algo separado de la no-existencia. La distinción y la multiplicidad son las marcas de la ignorancia. Desde otro punto de vista, la vacuidad es llamada *Talidad,** porque uno toma la realidad tal como es, sin superponer sobre ella ninguna idea.

Las afirmaciones que hacen los filósofos Mahayana a propósito del verdadero conocimiento dejan de ser paradójicas y absurdas cuando nos damos cuenta de que intentan describir el universo tal como aparece en el nivel de la autoextinción total, o desde el punto de vista del Absoluto. Si la descripción de este mundo como le aparece a Dios es una empresa racional y con sentido, entonces los sutras del Mahayana están llenos de sentido y racionalidad. El Maestro Eckhart y Hegel intentaron una tarea semejante. También sus escritos sugieren que el significado de Dios no siempre se entiende con facilidad.

La salvación

La salvación, tal y como la comprende la Nueva Escuela de Sabiduría, se puede resumir en tres negaciones: *No-alcanzar, no-afirmar, no depender,* y un atributo positivo: *Omnisciencia.* Se emplea una plétora de argumentos para demostrar que no se puede alcanzar el Nirvana, que la salvación no puede ocurrir realmente, y que la larga y laboriosa lucha del Bodisatva realmente no lleva a ninguna parte: *"En la vacuidad ni hay logro ni no-logro".* Por definición, lo Incondicionado no tiene relación con ninguna otra cosa, o, como dicen los Sutras, es absolutamente aislado y solitario. Por lo tanto, es imposible que una persona entre en cualquier clase de relación con lo Incondicionado, y mucho menos que lo posea o lo gane. Además, uno nunca podría saber que ha alcanzado el Nirvana. La vacuidad no tiene propiedades, no tiene marcas, no tiene nada por lo cual se le pueda reconocer, y por tanto nunca podemos saber si la tenemos o no la tenemos.

El *No-alcanzar* equivale en realidad a la autoextinción, o al olvido de uno mismo en la entrega completa. Es característico de las más altas virtudes el que uno no pueda ser consciente de ellas sin perderlas. Así ocurre con la sencillez y la humildad. Uno no puede adquirir en forma deliberada una sencillez no estudiada, ni puede uno reflexionar sobre su propia humildad sin caer en el orgullo. Uno no puede decir que ha alcanzado el Nirvana sin hacer una distinción entre uno mismo y el Nirvana, entre el estado anterior de uno y el

actual, entre el Nirvana y su opuesto. Y todas esas distinciones son señales de esa misma ignorancia que lo excluye a uno de la otra orilla.

En realidad, es un peligro inherente al mismo empleo del lenguaje el que toda enunciación que se haga parece ser la afirmación de algo. En un sistema en el cual la *No-afirmación* es una de las marcas de la salvación, uno siempre debe recordar que no se plantea como teoría positiva ni como sistema metafísico. *"Esta doctrina sublime no es un campo de lucha para los lógicos"*. La doctrina de la vacuidad no se enseña para apoyar a una teoría frente a otras, sino para deshacerse de todas las teorías. Sería, por lo tanto, muy injusto para las intenciones de la Nueva Escuela de Sabiduría si consideráramos la vacuidad como una especie de Absoluto que está detrás del mundo condicionado, como una especie de base para él, como una especie de ancla para nosotros. Ciertamente no es así: *"El Nirvana no se distingue para nada del nacimiento y la muerte"*. No es una realidad separada. Sería igualmente falaz describirlo como un monismo metafísico dirigido en contra del pluralismo de los Sarasvativadinos. Es cierto que la doctrina Madhyamika con frecuencia se representa así en los textos de filosofía. Sin embargo, iríamos en contra del espíritu de una doctrina que evita caer en el dualismo si planteáramos un Uno como opuesto a Muchos. La mente de Nagarjuna era más sutil que tales filosofías. La vacuidad es la no-diferencia entre sí y no, y la verdad se nos escapa cuando decimos "es" y cuando decimos "no es"; en realidad, está en alguna parte entre esos dos. El hombre que *vive en la vacuidad* no tiene ni una actitud

positiva ni una actitud negativa frente a nada. La doctrina de Nagarjuna no es una doctrina metafísica, sino que describe una actitud práctica de no-afirmación, que es la única que puede asegurar una paz duradera. Nada es más ajeno a la mentalidad del sabio que luchar o pelear por o contra algo. Esta paz del verdadero sabio es el germen de la dialéctica Madhyamika. Ya está claramente expresada en escrituras mucho más antiguas que Nagarjuna. Se encuentra en forma clara e inconfundible en el antiquísimo *Sutta Nipata* (versos 796-803). Y en el *Samyutta Nikaya,* el buda afirma: *"No lucho con el mundo, sino que el mundo lucha conmigo, pues el que sabe del dharma nunca lucha con el mundo. Y aquello que los sabios del mundo consideran como no-existente, yo también lo enseño como no-existente. Y aquello que los sabios del mundo consideran como existente, yo también lo considero como existente".* El objetivo de la dialéctica del Nagarjuna no era llegar a alguna conclusión definitiva, sino destruir todas las opiniones y reducir todas las creencias positivas al absurdo.

El Nuevo Testamento nos dice sintéticamente en una corta frase que *"el hijo del hombre no tiene dónde apoyar la cabeza".* Por medio de una variedad casi infinita de expresiones, la Nueva Escuela de Sabiduría predica el evangelio de la *No-dependencia.* La clave de esta doctrina está en la importancia que tiene la angustia en nuestras vidas (véase la p. 27). Esa angustia nos obliga a aferrarnos perpetuamente a algo distinto de nosotros. Nos aferramos a una persona después de otra, y nada nos aterra tanto como estar totalmente solos, sin

siquiera la idea de algo hacia dónde escapar. Para llegar a la salvación, debemos rechazar todos esos apoyos uno por uno, y aprender a ver sin temblar el vacío de nuestra alma, desnuda como está en su soledad. Cuando estamos así, sin ningún apoyo estable, sin esperanza de uno, se dice que *"no dependemos de nada fuera de la perfecta sabiduría"*, o de la *vacuidad,* que es lo mismo.

Desde un punto de vista positivo, la salvación se describe como *Omnisciencia.* La ambición de hacerse omniscente nos parece bastante curiosa y necesita algunas palabras de explicación. Es el resultado de un doble desarrollo que, por una parte, consideraba el Nirvana final de la budeidad como la meta a la que debía tender el creyente y, por la otra, señalaba la omnisciencia como el atributo esencial de un Buda. Como hemos visto, lo primero está implicado en el ideal del Bodisatva. Entonces, ¿en qué sentido se considera que el Buda es omniscente? Los mahayanistas pretenden que el Buda era omniscente en el sentido más estricto del término. Con una cognición sin trabas, conocía perfectamente todos los aspectos de la existencia, en todos sus detalles. Claro está que las mentes finitas no podían esperar comprender el funcionamiento de un intelecto infinito. En realidad los pensamientos del Buda serían cualitativamente muy distintos de los nuestros. Serían pensamientos "absolutos", pensamientos de un Absoluto por un Absoluto. Si se considera correctamente, el pensamiento del Buda no sería realmente un pensamiento, porque un pensamiento incondicionado no puede estar incluido en el skandha de la conciencia, y porque no está separado de su objeto, sino

que es idéntico a él. En todo caso, no se podría atribuir la Omnisciencia al Buda en tanto que ser humano, o en la medida en que estaba en su "cuerpo glorificado", sino que estaría esencialmente ligada con el Buda como un principio espiritual puro, con el *cuerpo de Dharma* del Buda. No todos los budistas parecen haber creído que esa Omnisciencia estricta del Buda sería necesaria para investir a su religión con la autoridad requerida. Si supiera todo lo esencial para la salvación, eso sería suficiente para hacer de él un guía seguro. De hecho, en algunos pasajes de las Escrituras en pali, el Buda niega expresamente cualquier otra clase de Omnisciencia. Por otra parte, el Mahayana explica que aunque la Omnisciencia del Buda consiste en primer lugar en su conocimiento de los medios para alcanzar el paraíso y la liberación, también comprende todas las cosas sin excepción, incluyendo informaciones tan innecesarias como el número de insectos que hay en el mundo. Si el Buda fuera deficiente a este respecto, encontraría trabas en las cosas que están fuera de los límites de su conocimiento, y no llegaría a la identidad con el Absoluto.

Dejando de lado las implicaciones filosóficas de este problema, la búsqueda de la Omnisciencia es, desde un punto de vista práctico, idéntica a la búsqueda de la autoextinción, y por tanto es conveniente mostrarla como una meta de la vida espiritual. Si nos consideramos en nuestra condición natural, es probable que tengamos que admitir que no tenemos un deseo especial de hacernos totalmente omniscentes. Para el hombre medio que busca el Dharma, el conocimiento total ciertamen-

te no es uno de sus frutos, no es la recompensa que realmente busca. El estado que uno frecuentemente espera de la persecución del Dharma estaría marcado, creo yo, por tres propiedades principales: 1) protección del dolor físico; 2) liberación del miedo, de la ansiedad y de la aprehensión por medio de la eliminación de toda atadura con el ser, y de sus consecuencias, tales como la muerte; 3) por último, estaría cierta esperanza de volverse el centro o la morada de una fuerza tranquila y pura, que se sobrepondría al mundo y lo disiparía. Nuestros documentos históricos sugieren que en la antigua orden budista en la India, esos eran los motivos que inspiraban los esfuerzos de un considerable sector de la comunidad de los monjes. En sus mentes había un estado ideal de *no preocupación,* casi como el ideal estoico de la *apatheia.* Contra ellos está dirigida la importancia que da el Mahayana a la Omnisciencia. Si uno está dominado todo el tiempo por el deseo de escapar de los males del mundo, su idea de la autoextinción muy bien puede llegar a parecerse a un dormir perpetuo y sin sueños. El Buda, sin embargo, está despierto todo el tiempo, y en sánscrito la raíz BUDH denota *despertar* y *saber.* Esta es una de las razones por las que el Mahayana insistía en la Omnisciencia como una meta para todos.

Por añadidura, la virtud de la Omnisciencia está precisamente en que yo no la deseo en lo más mínimo. Ninguno de nuestros instintos nos impulsa a buscar el conocimiento total. Como meta es totalmente extraña a nuestra constitución natural. Es obvio que nos enfrentamos a una contradicción: mi meta como seguidor del Camino debe ser atrac-

tiva para mí, pues de otra manera *yo* no trataría de alcanzarla. Sin embargo, también debe ser no atractiva para mí, pues de otra manera *yo* trataría de alcanzarla. Pero la meta está donde mi yo actual, y todo lo que éste valora y comprende, ha dejado de ser, y no puede entrar. Es evidentemente ridículo que yo, o cualquier otro, pretenda seriamente que quiere saber todos los detalles del universo entero. Comparada con el vasto universo, toda la humanidad es menos que una manchita de moho sobre un guijarro del Atlántico, en comparación con el propio Océano Atlántico. ¡Cuánto menos soy yo! La omnisciencia y yo nunca pueden reunirse. Pero cuando yo ya no soy yo, cualquier cosa puede suceder.

No es fácil, y va en contra de nuestra naturaleza, aceptar esta contradicción, y conformarnos con ella. Para personas constituidas como lo estamos nosotros, es tentador concebir nuestra meta como algo que se puede asir, como una mariposa cogida en una red, o como una cuenta de banco que rinde intereses. Nos gusta una emancipación que, con las palabras de Eckhart, podamos *envolver en una manta y guardar debajo de un banco.* Para corregir el error de intentar acercarnos a la meta como a una cosa que está ahí, se puede decir que la meta es nada, es decir, vacuidad, o la identidad de sí y no. O, por el contrario, uno puede decir que es todas las cosas, no la suma de todas las cosas, sino una totalidad de todas las cosas que incluye y excluye al mismo tiempo cada cosa individual. Claramente impensable, pero en el conocimiento total un objeto idéntico a su sujeto. Hacer todas las cosas, sin estar consciente de hacer nada. Pensar

todas las cosas, y no estar consciente de ninguna cosa. Esforzarse por todas las cosas, y estar contento con no obtenerlas nunca. Ese es el milagro que debemos realizar para librarnos de nosotros mismos. *"Aquel que no se prepara para asir el conocimiento total, se prepara en el conocimiento total, progresará hasta el conocimiento total"*.

Los paralelos

Las ideas del Prajñaparamita y de los Madhyamikas pueden parecer extrañas a los europeos, en tanto que están completamente fuera de la corriente de nuestra propia tradición filosófica. Por tanto, puede ser útil recordar al lector que tenemos aquí un fenómeno que no pertenece especialmente a la India, sino que el mundo mediterráneo conoce, o conoció, una buena cantidad de desarrollos semejantes.

Por ejemplo, la actitud a-teórica de los Madhyamikas tenía un paralelismo impresionante con la de los llamados *escépticos* griegos. El fundador de esta escuela es Pirrón de Elis (ca. 330 a.c.). Con excepción de la importancia concedida a la Omnisciencia, su concepción de la vida está muy cerca, en todos sus detalles, de la de los Madhyamikas. Pirrón no tenía doctrinas definidas. Ser su discípulo significaba *llevar una vida semejante a la de Pirrón*. "Quería revelar a los hombres el secreto de la felicidad, mostrándoles que la 'salvación' sólo se puede encontrar en la paz de un pensamiento indiferente, una sensibilidad extinta, una voluntad obediente; y además, que esta búsqueda necesita de un esfuerzo que consiste, por parte del in-

dividuo, en un esfuerzo de morir para sí". (L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec,* 1944, p. 24).

Liberarse de la pasión es la gran meta de la vida, y la serenidad del espíritu es la actitud que uno debe empeñarse en cultivar. Todas las cosas externas son *lo mismo, no hay diferencia entre ellas,* y el sabio no hace distinciones entre ellas. Para alcanzar este estado de indiferencia, uno debe sacrificar todos los instintos naturales. Todas las concepciones teóricas están igualmente faltas de fundamento y uno debe abstenerse totalmente de formar proposiciones y hacer juicios. Hay en la filosofía de Pirrón la misma distinción entre la *verdad convencional,* las *apariencias* (phainomena) por una parte, y la *verdad última* (adēla) por la otra. La verdad última está completamente oculta. "No sé que la miel es dulce, pero admito que así me *parece*".

La inhibición pirrónica de todo juicio teórico se llama técnicamente *epokhe.* Su significado está muy claramente explicado por Aristocles de Mesenia, en tres divisiones: 1. ¿Cuál es la naturaleza interna (ser propio, svabháva en sánscrito) de las cosas? Sólo puede ser caracterizada por negaciones, porque todas las cosas son igualmente *in-diferentes, im-ponderables, in-decididas.* Todas son iguales y ninguna pesa más que otra. No se puede decir de ninguna cosa que sea *más esto de lo que no es aquello.* 2. ¿Cuál es nuestra situación en relación a ellas? No debemos depositar más confianza en una que en otra. No debemos inclinarnos hacia ellas. No debemos estar agitados por ellas. 3. ¿Cómo debemos comportarnos frente a ellas? La actitud más sabia es un silencio sin habla, la im-

perturbabilidad, la indiferencia. La *no-acción* es la única acción posible.

Incidentalmente, a partir de este paralelo uno puede llegar a una conclusión sobre la fecha en que aparecieron las teorías Madhyamika en la propia India. Esta conclusión parece bastante extravagante, pero creo que es lo bastante plausible para ser mencionada aquí. Es un hecho que Pirrón fundó su escuela inmediatamente después de su regreso de Asia, que había visitado, junto con su maestro, Anaxarco, en seguimiento del ejército de Alejandro. Además, Robin y otras autoridades en la materia han afirmado que la filosofía escéptica era algo muy nuevo para Grecia, y que ninguno de los anteriores avances propiamente griegos llevaba hacia ella. Por lo tanto, se puede inferir con cierto grado de probabilidad que Pirrón tomó sus ideas de la India o de Irán. Si no las tomó en Irán, eso significa que las teorías de los Madhyamikas ya existían en la India alrededor del año 350 a.C. Claro que no necesariamente fueron transmitidas a Pirrón por monjes budistas. Tal vez sea más probable que haya estado en contacto con los jainos de Digambara, quienes aparecen en las relaciones griegas con el nombre de "gimnosofistas", *los ascetas desnudos*. Los jainos y los budistas vivían en estrecho contacto entre sí, y la doctrina de unos muestra la influencia de otros. Por ejemplo, es curioso que los jainos tengan una lista de veinticuatro Tirthankaras (salvadores) sucesivos, y que el antiguo budismo Hinayana conozca una lista de veinticuatro predecesores de Shakyamuni. Creo que la doctrina mahayana de la Omnisciencia también fue profundamente influida por las posiciones de

los jainos sobre el tema. De hecho, una doctrina típicamente jaina se encuentra en las palabras de Pirrón. Éste decía que la razón por la cual no escribía libros era que estaba *resuelto a no ejercer presión sobre la mente de nadie.* Los jainos, antes que él, habían sacado de su mandamiento de "inofensividad" la conclusión lógica de que no se debe ejercer violencia sobre nadie imponiéndole otros puntos de vista. Como quiera que sea, si se admite que Pirrón debía sus ideas básicas a su conversión en la India, y si su filosofía es muy semejante a la de los Madhyamikas, entonces las doctrinas madhyamika, que sólo conocemos a partir de escritos que seguramente no son anteriores al año 100 a.c., deben remontarse en su esencia a ca. 350 a.c., es decir a unos 150 años después del Nirvana de Buda.

Cualesquiera que sean los méritos de este argumento, queda el hecho extraordinario de que durante el mismo período, es decir a partir del año 200 a.c., aproximadamente, dos civilizaciones distintas, una en el Mediterráneo y la otra en la India, construyeron, a partir de sus propios antecedentes culturales un grupo de ideas estrechamente relacionadas sobre la Sabiduría, cada una en forma independiente, según parece. En el Mediterráneo oriental tenemos los libros de sabiduría del Antiguo Testamento, que son casi contemporáneos del Prajñaparamita en su primera forma. Más tarde, bajo la influencia de Alejandría, los gnósticos y los neoplatónicos desarrollaron una literatura que asignaba una posición central a la *Sabiduría* (Sofía) y que, de Filón a Proclo, muestra una profusión de coincidencias verbales con los textos del

Prajñaparamita. Entre los cristianos, esta tradición fue continuada por Orígenes y Dionisio Areopagita; entre otras, la magnífica iglesia de Santa Sofía es un elocuente testigo de la importancia de la sabiduría en la rama oriental de la iglesia cristiana. Numerosos son los paralelos, o las coincidencias, entre el tratamiento de Chochma y Sofía, por una parte, y los textos budistas que hablan de la perfecta sabiduría, por la otra. Explicar estas coincidencias como "préstamos" no nos lleva muy lejos. No "explicamos" la legislación social de Lloyd George diciendo que la "tomó prestada" de Alemania. Una explicación verdadera tendría que indagar el *motivo* del que toma prestado. El simple préstamo tampoco explicaría el hecho de que tanto en el budismo como en el judaísmo la concepción de la sabiduría, tal como evolucionó después de 200 a.c., se derivó muy naturalmente de la tradición anterior, y no está en conflicto con ninguno de sus conceptos básicos. Hagamos notar sólo una diferencia: la Sofía tiene un papel definido en la creación del mundo, mientras que el Prajñaparamita no tiene funciones cósmicas, y permanece sin la carga de la génesis de este universo. Las iconografías de la Sofía y el Prajñaparamita también parecen haber evolucionado en forma independiente. Sin embargo, me interesó encontrar una miniatura bizantina del siglo x (Vat. Palat. gr. 381 fol. 2) de la cual se supone que se remonta a un modelo alejandrino. En esa obra, la mano derecha de Sofía hace el gesto de enseñar, mientras que en la mano izquierda tiene un libro. Esto no deja de tener parecido con algunas estatuas indias del Prajñaparamita. En todo esto puede haber des-

arrollos paralelos, bajo la influencia de condiciones locales, a partir de una pauta ampliamente difundida de cultura humana. O bien, claro está, puede haber algún ritmo oculto en la historia que activa ciertos arquetipos —como los llamaría Jung— en ciertos períodos y en lugares muy alejados entre sí.

VI. EL BUDISMO DE LA FE Y LA DEVOCIÓN

La recepción de la Bhakti

La Nueva Escuela de Sabiduría fue el movimiento de una élite que, por compasión, consideraba los intereses de la gente común como los propios. Por lo tanto, no podía conformarse con formular la metafísica tan abstracta que se describe en el último capítulo. Para poder cumplir su misión, tenía que suplementar sus doctrinas metafísicas con un sistema mitológico.

El Bodisatva estaba comprometido con la *Destreza de los medios.* No era posible que redujera sus actividades en pro de la salvación de los demás al consejo de meditar sobre la vacuidad, so pena de que quedara excluida la mayoría de la gente, debido a su falta de inclinación metafísica, a su preocupación por ganarse la vida y a sus profundos lazos con la propiedad, la familia y el hogar. Sin embargo, puesto que también el lego está envuelto en el sufrimiento y que, en tanto que originalmente divino, está dotado de aspiraciones y potencialidades espirituales, la palabra del Buda también está dirigida a él.

Incapaz de llegar a la sabiduría, debe usar la Fe. El camino de la sabiduría trascendental está suplementado por el de la Fe, o *Bhakti.* Nagarjuna distingue el fácil camino de la Fe del camino arduo y difícil de la Sabiduría. Ambos llevan a la misma meta, de la misma manera en que uno puede viajar

a la misma ciudad ya sea por agua o por tierra. Algunos prefieren el método del celo vigoroso, de la austeridad y de la meditación. Otros pueden, por medio de la práctica fácil de los *medios útiles* de la Fe, pensando simplemente en el Buda al tiempo que invocan sus nombres, alcanzar rápidamente un estado *desde el cual ya no se retrocede*, es decir, desde el cual siguen hasta la iluminación total, con la seguridad de llegar a ella.

La fe, que es una virtud más bien subordinada en el Hinayana, alcanza ahora un rango igual al de la propia sabiduría. Su poder de salvación es mucho mayor que el que le atribuían las antiguas escuelas. Había que tomar en cuenta la creciente degeneración de la humanidad. El camino *difícil* de la sabiduría autodidáctica y vigorosa ya no era factible para muchos, si no es que para la mayoría, incluso entre los monjes. En esas circunstancias, el camino *fácil* de la Fe era el único que la gente aún era capaz de seguir.

Cerca del año 400 a.c., un movimiento de Bhakti había cobrado ímpetu en la India, y a principios de nuestra era había alcanzado gran fuerza. Bhakti significa la amorosa devoción personal a divinidades adoradas, concebidas en forma humana. Hacia los comienzos del cristianismo, las tendencias bhácticas de las masas indias, que por largo tiempo habían influido en el budismo, lo invadieron con toda su fuerza. La metafísica de la Nueva Escuela de Sabiduría era lo suficientemente elástica para absorber la tendencia hacia la Bhakti, y para darle un fundamento filosófico. El resultado de la fusión orgánica entre el budismo de la

"nueva sabiduría" y el movimiento de la Bhakti es lo que llamaremos el *budismo de la Fe.*

El Mahayana había insistido en la universalidad de la salvación, oponiéndose a un Hinayana que parecía incompleto porque se había concentrado en la élite y tenía pocos medios efectivos de ayudar a los menos dotados para llegar a la salvación. El partidario del Mahayana toma con mucha seriedad su deber frente a sus congéneres menos desarrollados. Tiene que hacer que el Dharma les sea, si no es que inteligible, por lo menos accesible. La lógica interna de la perfecta sabiduría lleva a su negación en la fe. Si el Nirvana y el mundo son idénticos, si todo es lo mismo que todo lo demás, entonces no hay diferencia verdadera entre el iluminado y el no iluminado, entre los sabios y los tontos, entre la pureza y la impureza, y todo el mundo debe tener la misma oportunidad de salvación. Si la compasión del Buda es ilimitada, debe salvar también a los tontos. Si la naturaleza del Buda está igualmente presente en todos, entonces todos están igualmente cerca de la budeidad. El *budismo de la fe* del Mahayana llega a las conclusiones prácticas. Desarrolla métodos que eliminan la diferencia entre pobres y ricos, entre ignorantes y cultos, entre pecadores y santos, entre puros e impuros. Puesto que todos tienen el mismo derecho a la salvación, se debe hacer que ésta sea igualmente accesible para todos.

La historia literaria

La literatura de esta escuela combina los términos, las expresiones y las ideas de la Nueva Escuela de

Sabiduría con la devoción a los salvadores personales. Empezó en la India hacia el comienzo de nuestra era. Cuatrocientos o quinientos años después estaba cada vez más invadida por ideas tántricas. En proporción creciente, se fue ocupando de proporcionar "encantamientos" por medio de los cuales uno podía acercarse a las divinidades, e inducirlas a hacer lo que uno quisiera (cf. pp. 152 y ss.).

Uno de los primeros Budas que se convirtió en objeto de Bhakti fue Akshobhya *(El Imperturbable),* quien gobierna en el este, en la tierra búdica de Abhirati. Se le menciona en muchos Sutras Mahayana antiguos. Su culto debió de estar bastante extendido, pero sólo han sobrevivido fragmentos de sus leyendas. El culto de Amitabha muestra una fuerte influencia irania, y empezó aproximadamente en la misma época. Amitabha es el Buda de la infinita (amita) Luz (ābhā), y su reino está en el oeste. Hay una gran cantidad de textos dedicados a Amitabha. El más conocido de ellos es el *Sukhavati-vyuha, La disposición de la tierra dichosa,* que describe su paraíso, su origen y estructura. Además de estos, Bhaishajyaguru, el Buda de la curación, tenía muchos seguidores. En China y Japón, Amitabha ha sido mucho más popular que ningún otro Buda. En la India no parece haber ocupado nunca una posición tan preeminente, aunque Huei-je, un peregrino chino que visitó la India 702 y 719, informa que todo el mundo le hablaba de Amitabha y su paraíso.

Por su parte, otros textos trataban de los Bodisatvas. Como los Budas, son muy numerosos, y sólo podemos mencionar a unos cuantos. Entre las creaciones de la imaginación mitológica del budismo de

la Fe, Avalokitesvara es, con mucho, el más sobresaliente. Gracias al poder de su magia, y por su infinito cuidado y destreza, *da seguridad a aquellos que están ansiosos.* La palabra Avalokitesvara es un compuesto de la palabra *ishvara* (Señor, Soberano) y de *avalokita,* que significa *aquel que mira hacia abajo con compasión,* es decir, compasión a los seres que sufren en este mundo. Avalokitesvara personifica la compasión. Los textos y las imágenes sugieren que en la India se pueden distinguir tres etapas en su desarrollo. Al principio, es miembro de una trinidad formada por Amitāyus, Avalokitesvara y Mahāsthāma-prāpta (es decir, "Aquel que ha alcanzado gran fuerza"). Esta trinidad tiene muchas contrapartidas en la religión irania, por ejemplo en el culto de los mitras y en el zervanismo, una religión persa que reconocía al Tiempo Infinito (Zervan Akarana = Amita-āyus) como principio fundamental. Avalokitesvara, asimilado por el budismo, se convierte en un gran Bodisatva, tan grande que es casi tan perfecto como un Buda. Posee un gran poder milagroso para ayudar en toda clase de peligros y dificultades. En la segunda etapa, Avalokitesvara adquiere gran cantidad de funciones y características cósmicas. *"Tiene el mundo en su mano",* es inmensamente grande *—"800,000 miríadas de millas"—, "cada uno de los poros de su piel oculta un sistema cósmico".* Es el Señor y el Soberano del mundo. De sus ojos salen el sol y la luna, de su boca los vientos, de sus pies la tierra. En todos estos aspectos Avalokitesvara se asemeja al dios hindú Brahma. Por último, en la tercera etapa, en una época en que los elementos mágicos del budismo estaban en primera

línea, se convierte en un gran mago que debe su poder a sus mantras, y adopta muchas de las características de Shiva. Este es el Avalokitesvara tántrico. En algunos aspectos, la popularidad de Mañjusrī era igual a la de Avalokitesvara. Personifica la sabiduría. Varios Sutras fueron compuestos en su honor, algunos de ellos antes del año 250 de nuestra era. Se podría enumerar a muchos otros Bodisatvas, como Kshitigarbha y Samanthabhadra, pero remitimos al lector para los detalles al libro de C. Eliot, *Japanese Buddhism* (El budismo japonés).

El agente de la salvación

A juzgar por las escrituras de la Antigua Escuela de Sabiduría, la autodependencia parece haber sido uno de los rasgos sobresalientes de sus adeptos. Se daba por sentado que uno sólo se podía salvar por su propio esfuerzo personal, y que "ninguno podía ser salvado por otro". En el budismo de la Fe, tres nuevas ideas ayudaron a minar esa actitud basada exclusivamente en la autodependencia. Eran la doctrina de la *Transferencia del Mérito,* la idea de que la naturaleza del Buda está presente *en todos nosotros,* y la invención de una gran cantidad de *Salvadores.*

La creencia de que el mérito puede ser transferido de una persona a otra va en contra de la *Ley del Karma,* tal como había sido comprendida en la antigua orden. La creencia original parece haber sido que cada uno de nosotros tiene su propia serie de karma, que cada uno debe sufrir el castigo por sus malas obras, y que sólo a él le toca gozar de

la recompensa por sus buenas obras. Este individualismo excesivo no era esencial para la doctrina del karma y, en la misma forma en que la idea de la responsabilidad colectiva antecedió históricamente a la de la responsabilidad individual, así, en los Vedas, se había supuesto que los miembros de una familia o de un clan compartían un karma común. La interpretación individualista de la ley del karma abandona a cada individuo a sus propios recursos, y parece negar cualquier solidaridad entre las distintas personas en lo que se refiere a las cosas más esenciales de la vida, es decir, en lo que se refiere al mérito y a la falta de mérito. Se sabe de un brahmán que objetaba la enseñanza del Buda sobre la base de que, cuando era llevada a la práctica, únicamente creaba mérito en una sola persona. El Buda contestó que las acciones de los santos generalmente afectaban a una multitud de personas a las que inspiraban con su ejemplo, pero no hay ningún indicio de que alguna Escritura budista anterior a 200 a.c. enseñe claramente la transferencia de mérito de una persona a otra.

El mérito es aquella cualidad nuestra que nos asegura ganancias futuras, sean materiales o espirituales. No es difícil percibir que desear mérito, guardar, almacenar y acumular mérito implica, por más meritorio que sea, un grado considerable de autovaloración. Siempre ha sido la táctica de los budistas debilitar los instintos posesivos de los miembros espiritualmente menos bien dotados de la comunidad, sustrayéndoles objetos tales como la riqueza y la familia, y dirigiéndolos en cambio hacia una meta y un objetivo, es decir, la adquisición del mérito. Pero es claro que eso sólo es suficiente

en un nivel espiritual bastante bajo. En las etapas más elevadas, uno tendrá que oponerse también a esa forma de posesividad, tendrá que estar dispuesto a abandonar su acumulación de mérito en aras de la felicidad de otros. El Mahayana llegó a esta conclusión y esperaba que sus seguidores dotaran a otros seres con su propio mérito, o, como dicen las Escrituras, *"que entregaran, o dedicaran, su mérito a la iluminación de todos los seres"*. *"Por medio del mérito derivado de todas mis buenas obras quiero aliviar el sufrimiento de todas las criaturas, ser el medicamento, el médico y el enfermero de los enfermos mientras haya enfermedad. Por medio de lluvias de comida y bebida quiero apagar el fuego del hambre y de la sed. Quiero ser un tesoro inagotable para los pobres, un sirviente que les da todo lo que les hace falta. Mi vida, y todos mis renacimientos, todas mis posesiones, todo el mérito que he ganado o que he de ganar, todo eso lo abandono sin esperanza de beneficio alguno para mí, con tal de que se pueda adelantar la salvación de todos los seres"*.

Esta es la intención. Es llevada a cabo por los grandes Bodisatvas en las últimas etapas de su progreso espiritual, y está personificada en sus *votos*. Una parte de su mérito inconmensurable se transfiere al creyente, si se pide con fe.

En segundo lugar, el énfasis que se había puesto en la identidad del Buda con este mundo había acostumbrado a los partidarios del Mahayana a la idea de que la naturaleza del Buda está en todas las partes del universo, y por lo tanto en el corazón de cada uno de nosotros.

El Señor Buda en su trono de león
está en cada partícula de arena y piedra.

Si suponemos que por nuestros propios esfuerzos nosotros mismos luchamos por la salvación, ¿cuál es entonces la parte nuestra que busca el Nirvana? ¿El que busca es nuestro ser individual, o tal vez nuestro "ser superior", nuestro "ser-en-Buda"? El Mahayana llegó a la conclusión de que el que busca realmente es el Buda que está en nosotros, y de que es la naturaleza del Buda en nosotros la que busca la budeidad.

En tercer lugar, el Buda había sido un maestro y no un salvador. En el budismo de la Fe, los Bodisatvas más elevados llegaron a ser los salvadores de los fieles. Una vez que un Bodisatva se había saturado con la perfección de la sabiduría, y se había aniquilado por medio de una comprensión completa del vacío, su personalidad pasaba por una transformación completa. Todo el interés por uno mismo y todas las ligas desaparecen entonces. En principio, un Bodisatva podía extinguirse en este punto, pero la compasión se lo impedía. Continuaba actuando, pero su actividad era perfectamente pura.

Como un verdadero rey, tiene la soberanía del mundo entero. Un Bodisatva que llegaba a esta etapa adquiría toda clase de cualidades extraterrenas y supernaturales. Podía renacer milagrosamente a su antojo, en cualquier lugar y en cualquier forma que deseara; poseía un ilimitado poder de transformación, etc. La Nueva Escuela de Sabiduría había concebido la posibilidad de tales seres sobrenaturales. El Budismo de la Fe los concibió

como individuos concretos y les dio nombres, leyendas, y una individualidad definida y tangible.

Sin embargo, Akshobhya y Amitabha, Avalokitesvara y Manjusri, todos los Budas y Bodisatvas celestiales de esa escuela son obviamente productos de la mente, sin base en los hechos o en la historia. No es fácil comprender que los mahayanistas pudieran admitir esto, como de hecho lo hacían y negar al mismo tiempo que esos salvadores fueran meras criaturas, productos de la imaginación, invenciones subjetivas y arbitrarias. Es imposible explicar su actitud por la falta de sentido histórico que se encuentra generalmente entre los hindúes, puesto que sabemos que los budistas indios del Hinayana solían argumentar que no podían creer en los Budas y Bodisatvas celestiales del Mahayana porque no había pruebas de su existencia real.

Me parece que tenemos aquí una diferencia filosófica que corresponde a la antiquísima separación entre "nominalismo" y "realismo". Para el nominalista, sólo el individuo tiene existencia real, para el realista sólo lo universal. En forma semejante, en la religión, un tipo de mentalidad requiere un hecho histórico real como base de su creencia, mientras que otro tipo considera que las producciones de la imaginación mitológica creadora de ninguna manera son inferiores a los productos de la historia humana. Muchos cristianos dan una gran importancia a la afirmación de que Jesucristo fue un personaje histórico. Para la escuela mitológica, la cuestión de la existencia histórica no parece pertinente. Esa mentalidad sólo considera como religiosa y espiritualmente significante a Cristo, y no al hombre Jesús. En la antigua historia

cristiana, la actitud de los partidarios del Mahayana estaba representada por algunas sectas gnósticas, que afirmaban que el Cristo descendió hacia el hombre Jesús en el bautismo y lo dejó en la cruz, en el momento en que Jesús dijo: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado"?

Los filósofos distinguen entre *lo que* es una persona y el hecho de que *es*. En la concepción tradicional de Cristo no hay un solo elemento que no sea precristiano, que no compartan otros sistemas religiosos, que no sea recurrente en las leyendas sobre el Mesías, sobre Osiris, sobre Hércules, y muchos otros. La escuela mitológica considera el concepto mitológico como lo esencial. El que se personifique o no en un personaje histórico aparece como un detalle totalmente incidental y trivial. Los nombres de Amitabha, etc., pueden ser inventados, pero la realidad subyacente, el Absoluto, siempre está ahí.

En China, esta actitud de Mahayana se enfrentó con el fino y exacto sentido histórico de la tradición literaria china, y encontramos una inclinación a buscar el núcleo histórico de los Bodisatvas celestiales. Por ejemplo, se dijo de Mañjushri que era originalmente un príncipe chino que vivió en el siglo I, en Wu-t'ai-shan, la Montaña de los Cinco Picos (Pañcashirsha), en la época del emperador Ming-ti. Así localizado en el tiempo y en el espacio, se había dado cuenta de él en forma satisfactoria. De la misma manera, la Tara Verde fue relacionada con una princesa china. El rey tibetano Song Tsen Gampo (muerto en 650) tenía dos esposas, una china y una nepalesa. Fueron identificadas con dos diosas, la Tara Blanca y la

Tara Verde. Para la mentalidad india, este era un caso común de encarnación de una fuerza espiritual preexistente. Algunos chinos invirtieron el proceso. Para su euhemerismo instintivo las princesas aparecían "deificadas" como las dos Taras, la diosa Tara era una apoteosis de las personas históricas quienes, lejos de ser la personificación de una idea, eran su verdadero punto de partida. En la amplia perspectiva cósmica del antiguo Mahayana esa insistencia en los pequeños datos de la historia humana hubiera parecido totalmente incomprensible.

Las aspiraciones de los fieles

¿Qué esperaban, entonces, los fieles de los Budas y los Bodisatvas? En el budismo de la Fe, los salvadores tienen cuatro funciones principales:

1. Promueven las virtudes de los fieles, ayudan a eliminar la codicia, el odio y el engaño, y protegen de los fantasmas y de los hombres que pueden tratar de interferir con malicia en las prácticas espirituales.

2. Además, otorgan beneficios materiales. Puesto que los Budas y los Bodisatvas son todo-misericordiosos, era natural y, en cierta forma, lógico, suponer que se preocuparían de los deseos concretos de sus seguidores, que protegerían sus fortunas terrenales y que impedirían los desastres. Avalokitesvara, por ejemplo, protege a las caravanas de los ladrones, a los marinos del naufragio, a los criminales de la ejecución. Por medio de su ayuda las mujeres consiguen los niños que desean. Uno no

tiene más que pensar en Avalokitesvara, y el fuego deja de quemar, las espadas se rompen en pedazos, los enemigos se vuelven buenos de corazón, las ataduras se aflojan, los sortilegios *vuelven allá de donde venían,* las fieras huyen, y las serpientes pierden su veneno. Este aspecto del budismo de la Fe está en contradicción lógica con la insistencia en la necesidad de la renunciación que está presente en toda la doctrina budista. Como doctrina mágica, el budismo promete eliminar físicamente los males; como doctrina espiritual, su meta es limpiar la mente de una actitud errónea frente a ellos. Hemos dicho antes (p. 110) que lo que es contradictorio en el pensamiento bien puede coexistir en la vida.

3. Los Budas y Bodisatvas se convierten en objeto del deseo de *amar*. La palabra *amor* es extremadamente ambigua, y cubre una gran multiplicidad de significados. En este contexto, *amor* en el sentido de la *Bhakti* significa una relación personal con alguien a quien no sólo se quiere y se adora, sino a quien se desea ver, con quien se quiere estar, a quien uno no quiere dejar ir, a quien uno quiere ver persistir. La visión ortodoxa del Buda que habían formado los "*Sabios*" lo había hecho completamente inadecuado como objeto de un amor tal. Se decía que estaba *extinto* y que, después de su Nirvana, se había ido a ninguna parte. Estaba realmente perdido para el mundo, totalmente aislado de él. Sólo permanecía su Dharma, una entidad impersonal. Desde el principio, esta teoría había mostrado ser completamente insatisfactoria desde el punto de vista emocional para aquellos cuya re-

ligión significaba *amor*. Ananda, quien entre los discípulos más cercanos del Buda era el principal representante de la mentalidad de la Bhakti, y que era un hombre que *amaba* al Señor como persona, no se pudo resignar a su pérdida. Se formó la opinión bastante herética de que, cuando el Buda entró en el Nirvana, había subido al Paraíso de Brahma, de la misma manera en que, al nacer, había bajado del Paraíso de Tushita.

Al pasar el tiempo, el movimiento de la Bhakti creció en la India. El budismo no estuvo exento de esta corriente. En proporción creciente, los fieles querían *"vivir a la vista de Buda"* o *"ver a los Tathagatas"*. A pesar de que oficialmente se les desalentaba, querían creer que el Señor Buda no estaba realmente extinto, sino que estaba presente y existía en alguna parte. La sabiduría y la devoción entraron en conflicto abierto. La sabiduría consistía en dejar absolutamente todo apoyo. La devoción se sentía infeliz sin alguna persona que persistiera como su apoyo. Los Mahasaghikas salieron al rescate de las necesidades de devoción de los legos al cultivar la creencia de que el Buda, en una personalidad supramundana (véase p. 165), no se había desvanecido completamente, sino que permaneció en alguna forma después de su Nirvana. El Mahayana desarrolló mucho esta idea, y llenó todo el universo, hasta los límites más lejanos del espacio, de Budas y Bodisatvas que estaban vivos, y que así podían ser amados y recordados.

4. Por último, los Budas y Bodisatvas daban condiciones favorables para alcanzar la iluminación en una vida futura. A este respecto, el Mahayana

simplemente continuó la línea de sus predecesores. La mayoría de los fieles obviamente nunca habían esperado alcanzar la más alta meta del Nirvana en esta vida. En cambio, sólo podían esperar llegar a tener acceso a un plano más alto del universo, que ofreciera menos obstáculos que el mundo de los hombres para el logro de la iluminación total. El renacimiento en los cielos era para ellos la recompensa inmediata de una vida santa, y del acto de buscar refugio en los Tres Tesoros. Ahí, entre los dioses, los virtuosos podrían finalmente *"pasar más allá"* (parinibbayati), *"para no volver de ese mundo"*. Todo lo que hizo el Mahayana fue sustituir los cielos de los antiguos dioses hindúes por los cielos de los Budas y los Bodisatvas, y aumentar las oportunidades del hombre medio al multiplicar los paraísos en los que podría renacer. Incluso en el Hinayana, el paraíso de Maitreya (cf. p. 159) había adquirido una popularidad creciente como sitio de renacimiento futuro. Maitreya, el próximo Buda, actualmente reina y predica en el *Paraíso de Tushita,* habitado por los *dioses satisfechos,* que es el domicilio normal de un futuro Buda de este sistema cósmico en su penúltima existencia. Después de la muerte, los piadosos aspiraban a ir al reino de Maitreya y permanecer ahí hasta que estuvieran con él en su vida final en la tierra.

Mirando el cielo estrellado en su inmensidad, el Mahayana percibía tales paraísos en todas partes. Así como el Buda Shakyamuni apareció en este sistema, otros sistemas también tienen sus Budas. Al asignar Budas diferentes a mundos diferentes, el Mahayana no era original. Los Mahasanghikas y los Sautrantikas ya lo habían hecho. La origina-

lidad del Mahayana consistió en el desarrollo de la noción de un *campo de Buda (buddha-kshetra)*, o *tierra de Buda*, y en la distinción que hacían entre campos de Buda *puros* e *impuros*.

Cada Buda tiene cierto limitado campo de influencia, en el cual, con una *"profunda, sublime y maravillosa voz"*, enseña el Dharma a las creaturas, y con ello les ayuda a alcanzar la iluminación. Un campo de Buda es una especie de *reino de Dios*, un universo místico, habitado por el Buda y por los seres a los que *gobierna* y *madura*. Según Budaghosa, un Buda tiene una doble relación con su universo: 1) En su omnisciencia conoce el universo entero, que es un *campo de su conocimiento*. 2) Por medio de su soberanía ejerce autoridad e influencia en cierto campo de mundos. La primera relación se desarrolla claramente en la antigua literatura Hinayana. La segunda idea —la de una influencia mágica del Buda limitada en el espacio, de su soberanía sobre un campo particular (distinta de su eminencia suprema en él) —está casi completamente ausente de la más antigua literatura hinayana, y fue tomada por Budaghosa del Mahayana.

Pero eso no es todo. Muchos campos de Buda son idénticos a los mundos naturales e *impuros* que son habitados por criaturas que están en los seis estados de la existencia (cf. pp. 67 y ss.). Otros campos de Buda, como el del Buda Amitabha, por ejemplo, son "tierras puras". Algunos Budas crean dominios que no son naturales, sino ideales, o trascendentes en el sentido de que están fuera del *"triple mundo"* de deseo sensorial, forma y falta de forma; en ellos no hay mujeres, ni animales, ni

fantasmas ni condenados; están habitados sólo por Bodisatvas de gran perfección espiritual, ya sean hombres o dioses, *"puros de cuerpo, voz y mente"*, que han llegado al ser por nacimiento en forma de aparición. Ahí uno ve el cuerpo radiante del Buda, escucha su prédica, y se va purificando cada vez más, hasta que la budeidad es alcanzada por todos. Este *"paraíso"* frecuentemente se describe con gran cantidad de imágenes sensoriales. Es brillante, hecho de lapizlázuli, libre de piedras y grava, hoyos y precipicios abruptos, arroyos y cloacas. Es tranquilo, hermoso, calmante y bello a la vista, adornado con árboles enjoyados que están sujetos a un tablero de ajedrez marcado con hilos de oro, cubierto de flores, etc. *"Los seres que han nacido en esa tierra nunca sufrirán una muerte fuera de tiempo, serán ricos en abundancia, harán el bien, dirán la verdad y serán sinceros, y tiernos al hablar. Sus familias y sus parientes nunca estarán separados. Serán hábiles para reconciliar querellas, siempre harán el bien a los demás cuando hablen. Nunca serán envidiosos ni estarán enojados, sino que siempre mantendrán buenos principios"*.

Todo eso es directamente la religión popular. Sin embargo, es característico del budismo que se realicen grandes esfuerzos para integrar esas concepciones populares con las ideas básicas de la Nueva Escuela de Sabiduría. Uno iría en contra del espíritu de la doctrina de la vacuidad universal si considerara esos paraísos como una especie de cruda realidad que está ahí afuera en el espacio. En realidad, son producidos por las mentes de los Bodisatvas. Citando el Avatamsaka:

Las tierras de Buda tan innumerables como partículas de tierra surgen de un pensamiento atesorado en la mente del Bodisatva piadoso,
Quien, practicando hechos meritorios en kalpas sin número ha conducido a todos los seres a la verdad.
Todas las tierras de Buda surgen de la propia mente y tienen formas infinitas.
Unas veces puras, otras mancilladas, están en varios ciclos de gozo o sufrimiento.

El campo de Buda es el resultado del altruismo de un Bodisatva, que no busca el aislamiento de los que obran mal, sino su conversión. El *"Ratnamegha"* resulta iluminador sobre este punto: "Si el Bodisatva llega a saber de la codicia acaparadora y de la violencia de la gente, no debe decir, 'Fuera esa gente tan codiciosa y violenta', y deprimirse y darles la espalda por ello. Hace el voto de tener un Campo muy puro, en el cual no se oye ni siquiera el nombre de tales personas. Pero si el Bodisatva aleja su mirada del bienestar de todas las creaturas, su campo no es puro y su trabajo no se cumple".

Pocos de nosotros creeríamos en la actualidad que se pueda crear un mundo por simple deseo. El poder creador de los actos éticos es axiomático para los budistas, y es ajeno a nosotros. El medio en que tienen que vivir los seres está determinado en gran medida, especialmente en lo que se refiere a si es placentero o no, por los actos de esos seres (karma). Por ejemplo, los diferentes infiernos, son *producidos* por los hechos de las creaturas que renacen en ellos. Tenemos desiertos sin agua en nuestro mundo debido a nuestros escasos méritos. El mundo de las cosas (bhajana-loka) en reali-

dad no es más que una especie de reflejo de los actos de la gente. Un medio sólo puede existir mientras haya personas cuyo karma los insta a percibirlo. Según la misma idea, uno afirma que el mérito de un Bodisatva puede ser lo suficientemente grande para crear una Tierra Pura no sólo para él, sino también para otros a quienes se la transfiere.

Como religión popular, el Budismo de la Fe enseña que hay una multiplicidad de campos de Buda. Como producto del budismo de la Sabiduría, sabe que esa multiplicidad sólo es verdadera en forma provisional. En última instancia todos los campos son un campo, y un campo es todos los campos. En última instancia, los campos de Buda naturales e ideales son una y la misma cosa. El Buda es omnipresente, y *este* mundo es esencialmente el mundo ideal, con tal de que uno así lo reconozca. "*Aquí en esta misma habitación*, dice Vimalakirti, "*se manifiestan todos los magníficos palacios celestiales y todas las Tierras Puras de todos los Budas*". Este mundo nuestro parece muy impuro, repleto de toda clase de penas y desgracias, infeliz y lleno de terrores. Sin embargo, para aquellos que tienen una verdadera fe, este mismo mundo se manifiesta con todos los rasgos de una Tierra Pura, "*hecha de lapislázuli, en forma de una llanura plana, que forma un tablero de ajedrez con ocho compartimientos de hilo de oro, realzados con árboles de joyas*". Una vez más, es Vimalakirti el que hace resaltar el carácter paradójico de esta enseñanza, al decir: "*Los seres, por sus pecados, no pueden ver la pureza de esta tierra de Buda que es la nuestra. En realidad, esta tierra nuestra es*

siempre pura. Las impurezas están en tu propia mente. Yo te digo, Sariputra, que el Bodisatva, puro en su mente firme, mira todas las cosas imparcialmente con la sabiduría de un Buda, y por lo tanto esta tierra de Buda es a sus ojos pura y sin manchas. Este mundo nuestro siempre es tan puro como eso. Y sin embargo, para salvar a los seres de capacidad inferior se muestra este mundo malvado e impuro.

Los métodos

Habiendo sido definida la meta, podemos pasar a enumerar los cinco métodos por medio de los cuales uno espera alcanzar el renacimiento en una de las *"Tierras de los Benditos"*:

1. Uno debería llevar una vida pura, y cultivar el deseo de volverse como los Budas.

2. A medida que se fue desarrollando el Mahayana, se insistía cada vez más en la adoración de los Budas como medio de acumular mérito. La *adoración* comprende actos tales como alabar las virtudes del Buda, inclinarse ante su belleza, deleitarse pensando en él, pedir poder renacer algún día como un Buda perfecto (pranidhana), y dar regalos al Buda. Esto último es una especial fuente de mérito. El mérito que se obtiene de un regalo es tanto mayor cuanto más exaltado sea el que lo recibe. Algunos individuos y algunos grupos, especialmente los Santos y los Samgha, fueron considerados desde un principio como el *"campo de mérito sin par"* del mundo. En el Mahayana, el

Buda se fue convirtiendo, cada vez más, en el supremo *"campo de mérito"*.

3. Uno debe pensar en el Buda a la vez que pronuncia su nombre repetidas veces. Puesto que el nombre contiene el poder de los Budas y los Bodisatvas, su invocación es un acto de la más elevada virtud. Fueron elaboradas innumerables fórmulas de invocación. La más famosa de todas es: "¡Loor al Buda Amitabha!" Om Namo Amitabhāya Buddhāya en sánscrito, Om O-mi-to fo en chino, Namo Amida Butsu en japonés. Mientras que por una parte los profesionales se superaban en el número de repeticiones del nombre sagrado, se concedía por la otra a los legos que *"un solo acto de devoción"*, *"un simple pensamiento en el Buda"*, *"durante un solo momento"* conseguirían su salvación.

4. Uno debe creer firmemente que el Buda o Bodisatva que ha elegido ha hecho el "voto" de salvar a todos, y que por lo tanto está dispuesto a salvarlo, y es capaz de hacerlo, y de llevarlo a uno a su paraíso. Una creencia firme se reconoce en tres rasgos: debe ser sincera; uno debe estar profundamente convencido de su propia infelicidad y del poder que tiene el voto del Buda; uno debe "transferir", o desviar, sus méritos al Paraíso, y hacer el voto de renacer ahí. Al coincidir la compasión por parte del Buda y la fe por la nuestra, se dará el renacimiento deseado.

5. Uno debe concentrar su meditación en la perfección de una tierra de Buda, y debe adiestrar

su imaginación visual para ver a los Budas y los Bodisatvas, y los sentidos del oído, de la vista y del olfato para percibir la belleza sensorial de las tierras de Buda.

Éstos son los cinco métodos. Algunos sabios suponen que la que salva es la fe, mientras que otros dicen que es la repetición del nombre sagrado. Hubo muchas controversias sobre el primero y el quinto de los métodos antes mencionados puesto que, según algunos, se acercaban demasiado a la autodependencia. En términos generales, el budismo de la Fe en la India se oponía a olvidar el valor moral de los fieles. Los grandes pecadores, y *"aquellos que calumnian el sagrado Dharma"*, no pueden salvarse sólo por la fe. ¿Cómo pueden pretender amar al Buda con todo su corazón si ofenden sus enseñanzas morales, si se niegan a obedecer su voluntad? Fueron los desarrollos posteriores del amidismo en Japón los que proclamaron una especie de totalitarismo de la Fe, en el cual la fe se vuelve todopoderosa, sin importar la conducta moral (cf. cap. IX).

La extinción del yo y la fe

Las características específicas de las escuelas budistas que se desarrollaron después de los primeros 500 años se deben en parte a la presión social, y en parte a las implicaciones latentes del problema de la extinción del yo. Como hemos visto (cf. pp. 171), al adoptar el ideal de un Bodisatva, el Mahayana intenta eliminar el último residuo de la búsqueda del yo. Con la fe, la corriente de la bhakti elimina

toda confianza en el *poder del yo,* toda confianza en la propia capacidad de planear y gobernar la propia vida y la propia salvación. En el momento en que lo juzgamos con el rasero de la extinción del yo, el *"budismo de la Fe"* muestra estar en la línea directa de la ortodoxia budista. La entrega a la fe implica un grado más alto de extinción del yo separado, en parte porque uno no confía en sí mismo, ni en su propio poder, y en parte porque uno ve la futilidad de todos los esfuerzos conscientes y personales y se deja "llevar" a la salvación, y en parte también porque uno no reclama privilegios personales, merecidos por un mérito o una sabiduría superior. La modestia elemental nos permite percibir que cualquier mérito al que podamos pretender no es nada en comparación con el de los Budas y los Bodisatvas, y con el poder de su ayuda. El orgullo siempre ha sido un pecado al que estaban especialmente expuestos los budistas más avanzados. Ahora se les enseñaba a aceptar con regalos de otro, al cual sólo podían percibir en la fe. Todo orgullo que podamos sentir por nuestro intelecto, o por la pureza de nuestro corazón, pone a un yo contra los demás. Si se ve el intelecto como algo fútil y el corazón como algo corrompido, el yo pierde importancia. Sólo la gracia del Absoluto nos puede llevar más allá, y nuestros planes y esfuerzos personales son bastante triviales, pues nunca se debe olvidar que aquello que se muestra a los relativamente ignorantes en la forma de un salvador personal y de un paraíso es exactamente lo mismo que aquello que se enseña a los relativamente cultos como el Absoluto mismo. Siguiendo la lógica de la dialéctica budista, la perfección

budista sólo se encuentra en su extinción, y sólo se manifiesta donde se vuelve totalmente indiscernible. La vida distintamente budista debe desaparecer para que el budismo se pueda cumplir. Un corazón y una creencia sinceros, inconscientes del mérito de su sinceridad, son todo lo que se necesita. La exigencia del Buda de que, para ser salvado, uno debe aprender a no hacer nada en particular, se cumple tan perfectamente en esta forma como en cualquier otra.

VII. LOS YOGACARINOS

Sabiduría y trance

DURANTE los primeros siglos de nuestra era empezó a crecer una nueva escuela, conocida como la de los *yogacarinos*. Después del año 500 llegó a dominar cada vez más el pensamiento del Mahayana. Las teorías de esta escuela son muy complejas, y no se prestan fácilmente a la exposición popular. Presuponen más familiaridad con los métodos y los efectos del trance (samādhi) de la que posee en nuestros días la mayoría de nosotros.

El impulso inicial del budismo contenía en su sistema de prácticas todos los posteriores sistemas de pensamiento (pp. 129, 135). Las diversas prácticas fueron agrupadas bajo los tres encabezados de *Moralidad, Trance* y *Sabiduría* (pp. 130-156). Los desarrollos teóricos expuestos en los capítulos IV-VI fueron iniciados por especialistas en Sabiduría, y los métodos del Abhidhamma fueron la verdadera fuerza que había detrás del trabajo teórico. Pero ¿qué hay de la moralidad y el trance? La moralidad ni siquiera aparece en las controversias hasta bastante tarde, cuando el Tantra Izquierdo la repudia (pp. 270 y ss.). Por lo que se refiere al enfoque especial y a las experiencias de los que se concentraron en la práctica de la meditación extática, las formulaciones teóricas de la doctrina no los habían tomado suficientemente en cuenta. Fue la función y el objetivo de los yogacarinos dar el debido énfasis a la visión del mundo que se re-

vela al retirarse en el trance. El *Trance* sería más adecuado para el temperamento de algunos monjes, la *Sabiduría* para el de otros. En el Samyutta Nikaya (II, 115), la diferencia entre los dos caminos es ejemplificada en las personas de Musīla y Nārada. El *Bhagavat Gita* dedica mucho espacio a establecer el contraste entre los dos, con los nombres de Samkhya y Yoga. Los *"hombres de sabiduría"* son principalmente intelectuales, los *"hombres de trance"* son sobre todo meditativos y ascéticos. Los primeros están *"dedicados al Dharma"*, mientras que los segundos simplemente *"reflexionan"* (jhāyin). Los Sabios son llevados a la *introspección,* mientras que el trance lleva a la calma. Los Sabios atribuyen poca importancia a la magia, los otros le dan gran importancia. De acuerdo con la doctrina ortodoxa, sólo las dos *alas* juntas pueden llevarlo a uno a la iluminación. Los sarasvativadinos siempre insistieron en la supremacía de la sabiduría entendida como la contemplación de los Dharmas. En el caso de algunos de ellos, como Harivarman, por ejemplo, las prácticas extáticas del trance han pasado completamente al segundo plano. También entre los Madhyamikas toda la atención se concentra en la *Sabiduría,* entendida aquí como una refinada dialéctica que mata todo pensamiento. Los yogacarinos representaron una reacción frente a la exagerada importancia que se daba a los *procesos de pensamiento,* con el consiguiente descuido de la práctica del Trance.

¿Cuál era la doctrina distintiva de los yogacarinos? Enseñaban que el Absoluto es Pensamiento. No que esta teoría, como tal, sea realmente nueva. Había sido claramente expuesta en las Escrituras

de todas las escuelas, y debemos tratar de comprender por qué había sido descuidada durante tanto tiempo, y a qué razones se debió el que los yogacarinos la desarrollaran en ese momento.

En la Escritura Pali, el Buda afirma expresamente que la mente bien dirigida es como el agua transparente de un estanque claro, libre de basuras y espumas en la superficie. *"Completa y totalmente luminoso por sí mismo (pabhassara) es ese pensamiento, pero generalmente es mancillado por manchas adventicias que vienen del exterior"*. En otras palabras, cuando la mente se encuentra frente a la Verdad, una *chispa* de pensamiento luminosa en sí misma se revela en el núcleo mismo de nuestros seres y, por analogía, de toda la realidad. Los maestros de la antigua escuela de sabiduría, sin negar expresamente esa afirmación, la habían minimizado. El Abhidharma dominaba totalmente sus teorías, y el Abhidharma consideraba que la realidad estaba compuesta por una sucesión de dharmas, o sucesos momentáneos. Vemos el mundo como es verdaderamente cuando vemos que *"sólo hay dharmas" (dharmamatta),* para citar la concisa fórmula de Budaghosa. La fórmula de los yogacarinos, *"sólo Pensamiento"* (citta-mātra), deriva gran parte de su significado de su contraste con el Abhidharma tradicional.

También en el Prajñaparamita, la *vacuidad* es el hecho último de la vida. El describir esa vacuidad como *Pensamiento,* como hacían los yogacarinos, les parecía a los madhyamikas que era algo que no servía para nada útil. No es que los Sutras del Prajnaparamita ignoren la tradición de un pensamiento luminoso en sí mismo que está en el

centro de todo. Sin embargo, el hecho es que el *"Pensamiento"* no les interesa para nada. Todo lo que les interesa en la naturaleza dialéctica del pensamiento del absoluto, o de un pensamiento absoluto (cf. pp. 153 y ss.), que se contradice a sí mismo, y es idéntico a su propia negación. Claro que el pensamiento *"en su naturaleza original esencial"*, cuando está libre de toda codicia, odio y engaño, es *"un estado de luminosidad transparente"*, y en ese nivel constituye *"el ser esencial de todos los dharmas"*. Pero, como dice más adelante el Sutra, ese pensamiento *"realmente no es pensamiento"*, y ni existe ni no existe. La preocupación por la sabiduría, entendida como la disolución dialéctica de todo, claramente determina en este caso el enfoque del problema.

Y no terminó ahí la carrera de un *"pensamiento luminoso en sí mismo"* absoluto. Los budistas chinos, con su insistencia en la pasividad y en la No-acción, adoptaron lo dicho por el Prajñaparamita, y pretendieron que la salvación consistía en alcanzar un estado de *"No-pensamiento"*. Rechazaron toda actividad mental, y sostuvieron que sólo los estúpidos practican las virtudes y meditan. Su tesis de que *"uno no debería pensar en nada"* no encontró muchos adeptos entre sus hermanos indios de la escuela Madhyamika.

Los Yogacarinos, a su vez, atribuyeron un significado totalmente distinto al viejo dicho. Para ellos, lo importante era la afirmación de que el Absoluto es *"Pensamiento"*, en el sentido de que no se le debe buscar en ningún objeto, sino en el sujeto puro que está libre de todos los objetos. Antes de seguir adelante con la explicación de esta

doctrina un tanto esotérica, debemos hacer una breve historia de la escuela.

La historia literaria

Una tendencia en la dirección de la escuela Yogacara empezó alrededor del año 150 de nuestra era, con el *Sutra Sandhinirmocana*. Entre los años 150 y 400 tenemos varios otros documentos literarios que enseñan el *"solo-Pensamiento"*. El *Sutra Lankavatara,* el *Avatamsaka,* y el *Abhisamayalankara* ocupan una posición que está a medio camino entre los madhyamikas y los yogacaras. El *"Abhisamayalankara"* es un influyente comentario del Prajñaparamita que ha guiado su exégesis más o menos a partir del año 350 de nuestra era, y que todavía es la base de la explicación del Prajñaparamita en los monasterios de Tíbet y Mongolia. El Avatamsaka emprende la enseñanza de la *igualdad* de todo (véase p. 184), y lo interpreta como la interpretación de todos los elementos del mundo con todo lo demás. El principio único y eterno del universo, que es la *serenidad de la Mente,* se refleja en el cosmos, su presencia llena todo de significado espiritual, sus misterios pueden ser observados por doquier, y por medio de cualquier objeto uno puede generar las virtudes y penetrar los secretos del universo entero. El Sutra Avatamsaka era el texto básico de una escuela que se hizo poderosa en China como el Hua-yen-tsung, en Japón como el Kegonshu. Fa-tsang (m. en 712) fue su teórico más importante. La escuela hizo mucho por refinar la actitud frente a la naturaleza en el Lejano Oriente,

y ha inspirado a muchos artistas de China y Japón. En la India es un importante lazo de unión entre los Yogacarinos y el Tantra. La *escuela Yogacara* fue fundada alrededor del año 400 de nuestra era por dos hermanos, Asanga y Vasubandhu, originarios del noroeste de la India. Algunos estudiosos se remontan hasta el año 320 para Asanga. Asanga y Vasubandhu sistematizaron la teoría de *sólo la mente,* y elaboraron además tres doctrinas adicionales, sobre la *conciencia de almacenamiento,* las tres clases de *ser en sí,* y los tres *cuerpos* del Buda. La escuela desarrolló un sistema escolástico muy complicado, y no estaba enteramente libre de exuberancia especulativa.

De las filas de la escuela Yogacana salieron los hombres que desarrollaron una versión budista de la ciencia de la lógica. La lógica budista fue fundada por Dignaga, ca. 440 de nuestra era, y se escribió mucho sobre este tema en la India hasta cerca del año 1100. El interés por la lógica fue estimulado por su gran valor de propaganda. Durante la Edad Media india, los gobernantes tuvieron la costumbre de organizar torneos, en los cuales los ascetas de diferentes escuelas, ante un público enorme, se enfrentaban en debate. La victoria en el debate entrañaba un gran prestigio y una mayor cantidad de protectores. La preparación lógica daba a los budistas una ventaja sobre sus rivales, y las sectas hindúes pronto se vieron obligadas a elaborar sus propios sistemas lógicos. La lógica de Dignaga tuvo una importante consecuencia indirecta. En todos los sitios donde los Yogacarinos tenían influencia, el interés pasó del Abhidhamma tradicional a la nueva lógica y así, sin ser expresamente repudia-

do, el Abhidhamma se fue descuidando cada vez más. La tradición de la lógica Yogacarin todavía está activa en el Tíbet. En China tenemos una literatura bastante extensa relacionada con los textos lógicos de la India, y en Japón, hasta el siglo XV, una literatura muy abundante.

Junto con el budismo, la escuela Yogacara desapareció de la India alrededor del año 1100 d.c. Fue llevada a China por varios maestros. Entre ellos había dos intelectos de primera, Paramartha (500-569), que vino de Ujjayini (Ogein) en el Este de la India, en 546, y Hiuen-tsiang, el gran peregrino (ca. 650). La escuela de Hiuen-tsiang se conoce como Weih-shih.

Hiuen-tsiang resumió sus enseñanzas en el Ch'eng-wei-shihlun, *El tratado sobre cómo lograr (la visión de que todo no es) "sino idea"*, que todavía es el texto clásico de esta escuela en el Lejano Oriente. La obra es una síntesis de diez comentarios indios de las *Treinta estancias* de Vasubandhu. Hiuen-tsiang se basó principalmente en Dharmapala, abate de Nalanda, descuidando a los otros nueve. Un exponente grande e influyente de la escuela Weih-shih fue el discípulo de Hiuen-tsiang, K'uei-chi (632-685). Escribió una gran cantidad de comentarios, y también una *Enciclopedia de las doctrinas del Gran Vehículo*. La escuela Weih-shih pronto se escindió en una rama del Norte y otra del Sur. Además de la escuela de Paramartha y de la Weih-shih había algunas otras versiones de la tradición Yogacara en China, donde largas disputas escolásticas sobre las complicaciones de la doctrina marcaron su historia. En 653, y otra vez en 712, la escuela fue llevada al Japón, con el nombre

de secta *Hosso* (= chino: *fa tsiang tsong, "marca del dharma")*. Tuvo un gran florecimiento en la época Tempyo gracias a los esfuerzos del Sojo Gien (m. en 728). Sobrevive aún en nuestros días como una de las sectas japonesas menores, con 44 templos y monasterios, y 700 sacerdotes.

"Sólo Mente"

Mente, Pensamiento y Conciencia se usan como términos intercambiables en la filosofía budista. Al describir el Nirvana con términos positivos —al llamarlo, *sólo-Mente,* o *sólo-Pensamiento,* o *sólo-Conciencia*— los Yogacarinos parecen desviarse de la tradición budista, que siempre ha preferido nombres negativos para el Absoluto. La palabra *Nirvana* significa *estar inflado,* y donde otras tradiciones hablan de la *vida eterna,* el budismo habla del *No Morir.* Quiere guardar celosamente la trascendencia del Absoluto, y evitar el peligro de malas interpretaciones que surgen si el nombre mismo que se aplica a algo que se encuentra en este mundo también se da a lo que es absolutamente distinto del mundo como cuando los cristianos llaman *persona* a Dios. ¿Por qué escogen entonces los Yogacarinos la *Conciencia* entre todos los constituyentes del mundo, y por qué designan con ese nombre al Absoluto?

Querían señalar un punto en el mundo, una dimensión de la autoconciencia, donde tenemos más probabilidades de encontrarlo. En toda nuestra experiencia, un objeto está en contraste con un sujeto. El Abhidhamma identifica el sujeto con el

skandha de la Conciencia, que se define por su marca esencial, que es el *Darse cuenta*. De la misma manera que la hoja de un cuchillo no se puede cortar a sí misma, no podemos experimentar directamente la conciencia, como un objeto que esté en frente de nosotros, pues en el momento mismo en que nos volvemos hacia el sujeto, se convierte en objeto y deja de ser el sujeto. Así, la introspección nunca puede esperar encontrarse cara a cara con el sujeto. El sujeto final —que podría estar al término de la regresión infinita— está completamente fuera de nuestra experiencia, no es realmente de este mundo, es trascendental. Tratar de llegar a él sería intentar lo imposible. Eso es exactamente lo que los Yogacarinos se propusieron hacer.

Por medio de un despiadado apartamiento de todos y cada uno de los objetos, en la introversión del trance, uno podía esperar moverse hacia tal resultado. En cualquier condición en que pudiera encontrarse normalmente mi personalidad, el sujeto siempre está asociado con algún objeto. Por otra parte si, en ausencia de un objeto que se contraste con el sujeto, no existe esa relación con un objeto, entonces se podría decir que he realizado mi *ser interno* en su pureza. Se podría decir entonces que la salvación consiste en un apartamiento de todas las adherencias objetivas y externas de ese ser interno, que se realiza cuando éste puede quedarse sólo, sin un objeto o el pensamiento de un objeto. *"No hay ningún agarrarse cuando no hay nada que pueda ser agarrado"*.

Ahora podemos ver más claramente la relación que existe entre este tipo de razonamiento y la experiencia del trance extático. Las escuelas de sabi-

duría habían aniquilado los objetos a nuestro alrededor por medio de un *análisis* despiadado que sólo encontraba incontables Dharmas momentáneos, demasiado impersonales o frágiles para soportar muchos lazos, y por medio de una *disociación* despiadada, que elimina la identificación con todos los objetos uno por uno con el pensamiento de que "*Yo no soy esto, esto no es mío, esto no es yo mismo*". La *introversión* despiadada de la meditación extática también elimina el objeto, pero retirándose de él. La experiencia de esto dio a las teorías Yogacara su tono especial. Recordamos (pp. 136-137) que las etapas del *Dhyana* operan por medio de un apartamiento sucesivo de todos los estímulos u objetos externos, que intervienen cada vez menos en la mente, hasta que los seis órganos de los sentidos están *en reposo;* en el trance más elevado no queda ya ningún objeto externo. El Yogin busca la felicidad y la realización no en las cosas externas, sino en la tranquila calma del puro interior de su propio pensamiento. Las escuelas de sabiduría siempre habían sostenido que vivimos agitados porque identificamos falsamente con nuestro ser verdadero algo que encontramos en nuestro ser empírico. Los Yogacarinos definen ahora el ser verdadero como el sujeto último. Entonces, como consecuencia natural, la raíz de todo mal debe estar en nuestra propensión a ver cualquier cosa como separada de ese ser interno, o externa a él, a la manera de un objeto. En realidad todas las cosas y todos los pensamientos no son sino *solo-Mente*. La base de todas nuestras ilusiones consiste en que consideramos las objetivaciones de nuestra propia mente como un mundo independiente de esa mente,

que en realidad es su fuente y su sustancia. Como doctrina filosófica, ésta es muy semejante al idealismo de Berkeley. El obispo Berkeley dijo que *"algunas verdades están tan cerca de la mente y son tan obvias para ella que un hombre no tiene más que abrir los ojos para verlas. Tal considero que es esta importante verdad, o sea, que todo el coro del cielo y lo que puebla la tierra —en una palabra, todos aquellos cuerpos que componen el gran armazón del mundo— no tienen ninguna subsistencia sin una mente"*.

El mundo externo es en realidad la Mente misma. La multiplicidad de los objetos externos es una *"mera representación"*, *"nada más que ideas"*. *"Así como en un espejismo no hay agua verdadera, y sin embargo se produce la noción de agua verdadera, así no hay objeto, sino que se engendra la noción de un objeto"*. Se llega a la más elevada visión cuando todo aparece como pura alucinación. Los Yogacarinos no basaban esta convicción simplemente en cierta cantidad de argumentos lógicos que probaban la imposibilidad de un objeto externo, sino en la experiencia viva de la meditación extática. En las etapas más elevadas del trance, el Yogin tenía la costumbre de encontrar vivas imágenes visuales que no tenían un estímulo externo correspondiente. En el transcurso de sus ejercicios, veía directamente frente a él objetos tales como un círculo azul, o un esqueleto, que eran meras ideas alucinatorias o, como lo interpretó Asanga, mero pensamiento. El mundo es como un sueño. Un sueño no es más que un estar consciente de ideas; los objetos correspondientes no están realmente ahí. Así como uno percibe la falta de obje-

tividad de las imágenes del sueño después de despertar, así la falta de objetividad de las percepciones de la vigilia es percibida por aquellos que han sido despertados por el conocimiento de la verdadera realidad.

La "conciencia de almacenamiento"

El concepto Yogacara de una *"conciencia de almacenamiento"* interesa más por su motivación que por su valor real. Asanga postuló una conciencia sobrepersonal que es la base de todos los actos de pensamiento. Las impresiones de toda la experiencia pasada están *almacenadas* en ella, todos los hechos y sus frutos. No es un alma individual, ligada a un organismo psicofísico, sino el hecho objetivo lo que, en nuestra ignorancia y nuestro amor a nosotros mismos, consideramos erróneamente como un alma individual o un ser. El concepto de una conciencia de almacenamiento, tal como fue elaborado por los Yogacarinos, está lejos de ser inteligible, y sólo ha producido caldeadas discusiones.

El que un concepto así, tan poco satisfactorio, haya llegado a ser elaborado, indica una importante dificultad en el sistema de pensamiento budista. La doctrina Anatta había afirmado que no había realmente un ser individual o ego permanente que pudiera dar cuenta de la unidad autosuficiente de un individuo. Lo que se presenta como individuo es en realidad una serie de Dharmas momentáneos que se suceden continuamente. Pero quedaba la unidad relativa de cada serie, y su distinción de las demás. Quedaba la observación de sentido co-

mún de que recuerdo mis propias experiencias internas mucho mejor que las de otros, cuyas experiencias, en realidad, no recuerdo para nada. Quedaba la enseñanza del karma, según la cual experimento el fruto de mis hechos, y no soy castigado ni recompensado por los hechos de otros. Quedaba la observación de que algunas de mis propias experiencias pasadas están como *almacenadas* por un tiempo en una especie de *inconsciente,* y tienen influencia sobre mis acciones posteriores. La ilusión de la individualidad ciertamente puede ser debida a la necesidad, pero se ve fuertemente fortalecida por la observación común y corriente. Claro que se podría dejar todo esto a un lado, y remitir al que pregunta al estado de Nirvana, en el cual todas estas observaciones aparecerían con un aspecto muy diferente.

Para todos aquellos que no han llegado tan lejos, sin embargo, la creencia en la individualidad debe parecer tan plausible que esperarían que tuviera alguna especie de fundamentación objetiva en alguna parte. Este era el punto débil de la armadura budista, y este problema ha atormentado a los teóricos budistas a lo largo de su historia. La herejía de la creencia en un ser llegó incluso a invadir las filas de la Orden. Los seguidores de una de las 18 sectas tradicionales —la de los Sammitiyas— eran conocidos como *Pudgala-vadins, "Sostenedores de la creencia en una persona"*. Intentaban conservar alguna forma de creencia en un ser, o en un alma, sin llegar a hacerlo completamente. Hablaban de un principio indefinible llamado *pudgala,* "persona", que no es ni diferente ni no diferente de los cinco Skandhas. Persiste a través de las distintas

vidas de un ser hasta que alcanza el Nirvana. Ocupa una especie de posición intermedia entre nuestro ser verdadero y nuestro ser empírico. Por una parte explica nuestro sentido de identidad personal (como el "ser empírico"), y por la otra dura hasta el Nirvana (como el "ser verdadero"). Entre todos los problemas controvertidos, éste era considerado como el más crítico. A través de los siglos, los ortodoxos nunca se cansaron de acumular argumento sobre argumento para desacreditar esa admisión de un *ser* por parte de los Pudgalavadinos.

Pero cuando más tenaz y persistentemente se trate de eliminar algo de la mente de uno, o de un sistema de pensamiento, más seguro es que volverá. Al fin, los ortodoxos se vieron forzados a admitir la idea de un ego permanente, no en forma abierta, sino disfrazada de varias maneras, escondida en conceptos especialmente oscuros y abstrusos, como el *Continuum de vida subconsciente (bhavanga)* de los Theravadinos, la *existencia continuada de una Conciencia muy sutil* de los Sautrantikas, la *Conciencia de raíz* de los Mahasanghikas, etc. La *Conciencia de almacenamiento* de los Yogacarinos se concibe dentro de la misma línea de pensamiento. Tan pronto como el consejo de no hacer caso del ser individual se hubo concretado en la proposición de que *"no hay ser"*, se volvieron prácticamente inevitables esas concesiones al sentido común.

Una vez que los Yogacarinos habían cedido al deseo de hurgar en los orígenes de nuestras ilusiones, se encontraron llevados a un océano de especulaciones ilimitadas. Empezando con la concien-

cia de almacenamiento, se impusieron la tarea de deducir de ella el mundo real, y de seguir el proceso exacto de la evolución por medio del cual el sujeto último se separaba de sí mismo y se desdoblaba en un mundo objetivo. Al hacerlo, construyeron un sistema extremadamente intrincado y complicado de metafísica especulativa, que no tiene relación directa con la práctica de la emancipación.

Se alejaron de la simplicidad teórica del pasado, que se ocupaba más de deshacer las ilusiones que de explicarlas. El grueso de la filosofía yogacara, aunque fue ocasionada por las dificultades inherentes a la doctrina Anatta, representa en realidad una invasión del budismo por el sistema Samkhya de la filosofía hindú, el cual, más o menos en la época de Asanga, fue usado por Patanjali (*ca.* 450 d.c.) para su exposición teórica de los métodos Yoga que todavía se utilizan en la India. Entre la época de Abhidharma y los siglos que vieron el crecimiento de los Yogacarinos, había tenido lugar un cambio total del clima mental de la India. En los viejos tiempos los monjes se ocupaban muy poco del universo en general. Los estados mentales y los métodos psicológicos eran todo lo que importaba si uno quería conocerse a sí mismo. Ahora, sin embargo, cuando ya no se busca la salvación individual sino la universal, los estados mentales se consideran en su relación con la evolución del cosmos, hacia el cual se dirige cada vez más la atención. Este cambio de énfasis empezó con los Yogacaras, y se fue marcando cada vez más en los desarrollos tántricos, de los que pronto nos ocuparemos.

Las doctrinas posteriores

Aparte de su identificación del Nirvana con el Pensamiento, y de sus especulaciones sobre la conciencia de almacenamiento, los Yogacarinos son recordados por la forma sistemática definitiva que dieron a dos viejas ideas, una de ellas ontológica, y la otra budológica.

En cuanto a la primera, distinguieron tres clases de *Ser en sí*. Es suficiente mencionar de paso esta doctrina. Significa que cualquier cosa puede ser considerada desde tres puntos de vista: primero, como la ve el sentido común, en su apariencia *imaginada* como un objeto, donde una cosa simplemente es ella misma, y distinta de otras. En segundo lugar, en su aspecto *dependiente*. Más científicamente, uno considera los hechos en tanto que se condicionan mutuamente. Finalmente, todo tiene un aspecto en que es completa y perfectamente real. Entonces ya no se presenta como un objeto, y es intuido por el Yoga. Todas las cosas son entonces una Talidad, Solo-mente, indiferenciadas, al mismo tiempo trascendentes e inmanentes en todo.

La doctrina de los *Tres Cuerpos* del Buda debe mencionarse porque es el resultado final de muchos siglos de pensar sobre los tres aspectos del Buda que hemos descrito anteriormente (pp. 43-44). Los tres cuerpos son el *cuerpo de Dharma*, el *cuerpo del goce*, y el *cuerpo de aparición*. El cuerpo de Dharma es el Buda como Absoluto. Sólo en su cuerpo de Dharma es el Buda realmente él mismo. Es uno y único, los otros dos cuerpos emanan de

él y son sostenidos por él. El cuerpo de goce del Buda es su manifestación a los Bodisatvas en los distintos campos de Buda puros. En diferentes *asambleas* se ve y se oye un cuerpo de goce diferente. Este cuerpo lleva las 32 señales, y muchas manifestaciones milagrosas surgen de él. Es *hecho por la mente,* y llega al ser sin los procesos comunes de procreación y nacimiento. Por último, el cuerpo de aparición es una persona que es una creación mágica ficticia que realiza los movimientos de descender del cielo, dejar su hogar, practicar una vida austera, alcanzar la iluminación, reunir y enseñar a los discípulos y morir en la tierra, con el fin de ayudar y madurar a seres de poca visión. La humanidad del Buda, siempre de poca importancia, se ha convertido ahora en una simple imaginación o fantasma. Ya en el Hinayana se atribuía al Buda el poder milagroso de producir una aparición de sí mismo, un *"nimitta-Buda"*, que predicaba en otra parte, mientras él pedía limosna. Los dioses hindúes también tenían esos poderes. Así, leemos en el Digha Nikaya que Brahma Sahampati, cuando aparece en la asamblea de los *"Dioses de las treinta y tres"*, se manifiesta en un cuerpo material. *"Pues su forma, como es naturalmente, es insoportable a la vista de esos dioses"*. Esta idea se usa en el Mahayana para definir la relación del Buda histórico con el Buda Eterno y Uno. El Buda Único, el Cuerpo de Dharma, ha existido en todos los tiempos, pero en varias ocasiones ha proyectado a este mundo cuerpos fantasmales de *Budas* para que hagan su trabajo.

Las connotaciones mágicas de esas ideas han tenido una gran importancia histórica. El propio mun-

do en el que aparecen las *formas de Buda* no es más que un espectáculo mágico (māyā). Al enseñar que el mundo es una ilusión mágica, los budistas no quieren decir que simplemente es inexistente. Es tangible y visualmente real, pero es engañoso, porque uno lo toma por lo que no es. No es genuino, y como truco mágico no debería ser tratado con demasiada seriedad. En este sentido práctico, las cosas del mundo habían sido llamadas Maya desde el comienzo de la historia budista. Ahora la aplicación del término se ha extendido. Como había dicho el Buda al malabarista Bhadra en el *"Ratnakuta": "Los goces de todos los seres y sus posesiones son producidos por el Maya de sus hechos; esta Orden de monjes por el Maya del Dharma; yo mismo por el Maya de la sabiduría; y todo en general por el Maya de la complejidad de las condiciones"*. En otras palabras, el mundo es una especie de fantasmagoría, en la cual seres creados mágicamente son salvados de un sufrimiento creado mágicamente por un salvador creado mágicamente que les enseña la insustancialidad de todo lo que llega a ser. No debe asombrarnos que haya empezado a extenderse la convicción de que sólo los métodos mágicos podían tratar eficazmente con un universo tal. Esta convicción encontró su forma en el Tantra, que consideraremos ahora.

VIII. EL TANTRA, O BUDISMO MÁGICO

El problema del Tantra

A DIFERENCIA de los europeos modernos, los asiáticos estaban muy familiarizados con las hazañas mágicas de los nigromantes, malabaristas, etc., que formaban parte de su vida diaria. En este punto, creo que un ejemplo concreto ayudará a mostrar cómo consideraban esas cosas el hindú, el árabe o el chino medio. En el siglo XIV un viajero árabe, Ibn Batuta, visitó al virrey de Hang-chau fu. Un malabarista *"tomó una pelota de madera, con varios agujeros, a través de los cuales pasaban largas cuerdas y, agarrando una de éstas, tiró la pelota al aire. Subió tan alto que la perdimos completamente de vista. Sólo quedaba un pequeño extremo de la cuerda en la mano del mago, y mandó que uno de los muchachos que lo ayudaban la tomara y subiera por ella. Así los hizo, trepando por la cuerda, ¡y también a él lo perdimos de vista! El mago lo llamó entonces tres veces, pero al no recibir respuesta cogió un cuchillo como si sintiera un gran enojo, agarró la cuerda y desapareció a su vez. Al poco rato arrojó una de las manos del chico, luego un pie, luego la otra mano, luego el tronco, y finalmente la cabeza. Después bajó él mismo, bufando y resollando, y con sus ropas todas ensangrentadas, besó la tierra delante del Amir, y le dijo algo en chino. El Amir contestó dando una orden, y nuestro amigo tomó entonces las extremidades*

del muchacho, las puso en su lugar y dio un golpe con el pie, y ¡presto!, ¡ahí estaba el chico, que se levantó y quedó de pie frente a nosotros! Todo eso me causó un asombro sin límites. El Kâzi Afkharuddin estaba a mi lado, y dijo: ¡Wallah! en mi opinión no ha habido ni subida ni bajada, ni daño ni remedio; todo es una treta".

Según el Prajñaparamita, todo el proceso de salvación es de la misma naturaleza que este truco de magia. Veamos este diálogo entre Buda y Subhuti: *"El Señor: Exactamente, Subhuti, como si un mago hábil, o un aprendiz de mago, conjurara en un cruce una gran muchedumbre de gente, y, después de que los hubiera conjurado, hiciera que esa muchedumbre desapareciese otra vez. ¿Qué crees tú, Subhuti, ha habido alguien que haya sido muerto, o asesinado, o destruido, o hecho desaparecer por alguien? Subhuti: ¡Ciertamente no, Señor! El Señor: De esta misma manera un Bodisatva, un gran ser, lleva a seres innumerables e incalculables al Nirvana, y sin embargo no hay ningún ser que haya sido llevado al Nirvana, y nadie que haya llevado a otro. Si un Bodisatva oye esto, y no tiembla, no tiene miedo, no se aterra, se dice entonces que está 'armado con la gran armadura' ".*

El Tantra budista llega a las consecuencias prácticas. Es el resultado lógico de los desarrollos que le antecedieron, y las dificultades que ha presentado a varios estudiosos han sido fabricadas por ellos. Claro que si uno decide que el budismo "original" era una religión perfectamente racional, a la manera de la "Iglesia Ética", sin ningún toque de lo sobrenatural o de lo misterioso, entonces el Tantra se convierte en una "degeneración" casi

incomprensible de ese supuesto budismo original. En realidad, el budismo siempre ha estado asociado muy de cerca con cosas que, a los ojos de los racionalistas, aparecían como supersticiones (cf. pp. 108-113). La realidad de los poderes psíquicos extraordinarios, e incluso de los poderes capaces de hacer maravillas, nunca fue puesta en duda (pp. 141-143). Para aquellos que tenían la capacidad necesaria, el cultivo de tales poderes formaba parte del programa de la salvación, aunque para otros era una bendición discutible. La existencia de muchas clases de espíritus incorpóreos y la realidad de las fuerzas mágicas se daban como hechos indiscutibles, y la creencia en ellos formaba parte de la cosmología común.

Los europeos que escriben sobre el Tantra a menudo se dejan llevar por la emoción. Su repulsión es en parte intelectual, porque creen haber superado las creencias mágicas de nuestros antepasados. Además, el Tantra tiene la facultad de provocar su indignación moral. Les parece que, en la historia del budismo, una metafísica abstracta sublime ha sido desplazada lentamente por una preocupación por las divinidades personales y la brujería, por las mojigangas del ritual mágico y toda clase de supersticiones. Una inmoralidad voluntaria parece sustituir la elevada austeridad del pasado. La antigua y desinteresada separación de este mundo parece haber sido suplantada por un deseo de forzarlo a coincidir con los más bajos deseos, y la resignación a las circunstancias se ha visto desplazada por el deseo de tener poder sobre ellas. Donde la pobreza había sido la primera condición del cre-

cimiento espiritual, ahora se piensa en propiciar a Kuvera y Jambhala, dioses de la riqueza. Etcétera.

Esta actitud hostil no es justa con el Tantra. Es cierto que el Tantra proclama que tiene dos finalidades: éxito (siddhi) para alcanzar la iluminación total en esta vida, y éxito para lograr la salud, la riqueza y el poder. Pero esta combinación ilógica de finalidades referentes a este mundo y al otro es tan antigua como el propio budismo, y ha sido uno de los principales pilares de su fuerza (páginas 115 y ss.). Sin embargo, como veremos, la inmoralidad no es una inmoralidad de hombres del mundo, sino de santos. La afirmación de que los encantos y el ritual mágico son el camino más seguro para alcanzar la iluminación plena ciertamente es nueva en su énfasis, pero un largo desarrollo histórico ha llevado firmemente a ella. Lejos de ser la pesadilla de unos cuantos pervertidos de dudosa respetabilidad, el Tantra era, y es, una fase inevitable de la historia budista.

La historia del Tantra

Es imposible en la actualidad indicar el momento exacto en que se pensó por vez primera en la práctica tántrica. Los tantristas se inclinan generalmente al secreto. Las ideas ocultistas y esotéricas deben haber circulado largo tiempo en pequeños grupos de iniciados antes de salir a la luz del día. Como un sistema de pensamiento más o menos público, el Tantra adquirió fuerza después del año 500 o 600 de nuestra era. Sin embargo, sus comienzos se remontan a los principios de la historia hu-

mana, cuando la sociedad agrícola estaba empapada de magia y brujería, de sacrificios humanos y el culto a la diosa madre, de ritos de fertilidad y deidades etónicas. El Tantra no es realmente una creación nueva, sino el resultado de la absorción de creencias primitivas en la tradición literaria, y de su mezcla con la filosofía budista.

La literatura tántrica del budismo es muy abundante, y en gran parte inexplorada. Se ha traducido muy poco, y el lenguaje de los textos es difícil y oscuro, frecuentemente en forma intencionada. Al igual que los hindúes, los budistas distinguen un Tantra "de la mano derecha" y "de la mano izquierda". En el hinduismo los dos grupos se distinguen por el hecho de que los *"observadores de la mano derecha" (dakshinacarins)* dan mayor importancia al principio masculino en el universo, y los *"observadores de la mano izquierda" (vamacarins)* al principio femenino. En el budismo, la diferencia entre los dos radica sobre todo en su actitud frente al sexo (pp. 270 y ss.). Conviene reservar el término *"shaktismo"* para el Tantra de la mano izquierda. El shaktismo hindú está asociado con el shivaísmo. Las doctrinas Shaiva tuvieron una gran influencia en el shaktismo budista. Una Shakti es la energía creadora o "potencia" de una divinidad, personificada como su esposa o consorte. En el shivaísmo la adoración de la Shakti se dirige hacia la esposa de Shiva –Parvati o Uma– conocida también como *La gran diosa,* y la *Gran Madre.* Una particularidad del shaktismo es que muchas divinidades existen en una forma benigna y en una forma terrible a la vez. La forma terrible de Parvati es Durga, *La Inaccesible,* o Kali, *La Ne-*

gra. Las formas terribles están asociadas con la muerte y la destrucción, con la nigromancia, con sacrificios animales y humanos. Al mismo tiempo, el shivaísmo posee una profusión de deidades femeninas, de hechiceras brujas y ogresas, muchas de las cuales fueron incorporadas al shaktismo budista. Los seguidores de las prácticas shivaítas más extremas no siempre provocaron respeto entre sus contemporáneos. El mago shivaísta Bhairavananda, en un drama indio del año 900 d.c., canta la canción siguiente:

Encantamientos y libros mágicos al diablo pueden ir.
Mi maestro me eximió de la práctica del trance.
Con bebida y mujeres lo pasamos muy bien,
Y hacia la salvación alegremente bailando vamos.
A una fogosa jovencita he llevado al altar.
Como buena carne y bebo licor fuerte;
Y todo llega como limosna, junto con una piel para mi cama.
¿Qué mejor religión se podría idear?
Los dioses Vishnú y Brahma y los otros pueden predicar
La salvación por el trance, los ritos sagrados y los Vedas.
Sólo el amante de Uma nos podía enseñar
Salvación más licor más diversión con las damas.

La investigación erudita de los documentos tántricos todavía está en sus comienzos. Hasta donde podemos juzgar actualmente, entre la multitud de sectas tántricas dos grandes escuelas fueron históricamente las más importantes, la forma de la ma-

no izquierda del *Vajrayana,* y la forma de la mano derecha del *Mi-tsung (Escuela de los Secretos).* El Vajrayāna es el *Vehículo Diamantino.* El Vajra es literalmente el Rayo que Indra, como Zeus y Thor, usaba muy efectivamente como arma. Es irrompible, y rompe todo lo demás. En la filosofía budista posterior la palabra se usa para una especie de sustancia sobrenatural que es dura como el diamante, clara como el espacio vacío, irresistible como un rayo. El Vajra se identifica ahora con la realidad última, con el Dharma y la iluminación. El Vajrayāna presenta en forma mitológica la doctrina de la vacuidad y enseña que el adepto, por medio de una combinación de ritos, es reinstalado en su verdadera *naturaleza diamantina,* toma posesión de un cuerpo de diamante, es transformado en un ser de diamante (Vajrasattva). Los comienzos del Vajrayāna podrían remontarse alrededor del año 300 de nuestra era. Tal como lo conocemos, el sistema se desarrolló más o menos a partir de 600 d.c. El Guhyasamaja-tantra es uno de sus evangelios más antiguos. El Vajrayāna fue fundado por una sucesión de maestros, entre los cuales uno de los primeros fue otro Nagarjuna (ca. 600-650). Sus nombres están registrados hasta alrededor del año 1100 d.c. Por lo visto, el Vajrayāna tuvo su origen en el extremo norte de la India, tanto en el Este, en Bengala y las colinas de Assam, como en el Oeste, en un distrito llamado Uddiyana, que tal vez sea la región alrededor de Peshawar. Hubo influencias no indias que tuvieron algo que ver con la formación de las ideas tántricas. El misticismo erótico y la importancia del principio femenino deben mucho al estrato drávida de la

cultura india que, en el culto de la *Diosa de la Aldea,* había mantenido vivas las tradiciones matriarcales sobre la *Diosa Madre,* más de lo que lo había hecho la religión védica. En Bengala, la protección de la dinastía Pala (750-1150) permitió que las doctrinas tántricas se desarrollaran y se organizaran. El budismo oficial de la época era una mezcla de Prajnaparamita y Tantra. Los monjes que vivían en Nalanda y en las colonias fundadas por los reyes Pala —tales como Odantapuri, Vikramasīla, Jaggadala, Somarupa— combinaban la metafísica y la magia, casi como el Gerberto de Rheims y el Alberto Magno del folclore medieval. Su campo de interés está bien tipificado por Vagisvarakirti (ca. 1000 d.c.) acerca del cual Taranatha dice: *"Mirando constantemente la faz de la santa Tara, resolvió todas sus dudas. Erigió ocho escuelas religiosas para el Prajnaparamita, cuatro para la exposición del Guhyasamaja, y una para cada una de las otras tres clases de Tantra. También estableció muchas escuelas religiosas donde dispuso que se enseñara la lógica Madhyamika. Produjo mágicamente grandes cantidades del elixir de la vida, y lo distribuyó a otros, de tal manera que viejos de 150 años y más volvieron a ser jóvenes".* Esta combinación de Prajnaparamita y Tantra ha mostrado una asombrosa vitalidad. Fue destruida en Bengala por los musulmanes, pero se extendió a Java y Nepal, y en Tíbet aún continúa como tradición viva.

El Tantra de la mano derecha nos es conocido sobre todo por el sistema de Amoghavajra (705-774), que se conserva en China. Esta doctrina también pretende descender de Nagarjuna. La escuela

china Mitsung combinó dos sistemas tántricos, cada uno de ellos personificado en un círculo mágico (mandala). El *Círculo del Vientre (garbha-dhatumandala)* y el *Círculo del Rayo (vajra-dhatumandala)* se toman como idénticos en un sentido elevado, y se supone que representan diferentes aspectos de la realidad suprema. El Buda Mahavairocana es aquí el universo. Su cuerpo está dividido en dos partes constitutivas complementarias, el *elemento-vientre,* pasivo y mental, y el *elemento-diamante,* activo y material. El mundo entero es la revelación del Buda a sí mismo y está representado en esos dos mandalas. Esta doctrina llegó al Japón con Kobo Daishi alrededor del año 800 d.c., y con el nombre de escuela Shin-gon *(Verdadera Palabra)* aún es una de las principales sectas del país, con ocho millones de miembros y once mil sacerdotes en 1931. Otras doctrinas esotéricas fueron adoptadas por la escuela Ten-dai, fundada por Dengyo Daishi, quien las complementó con una doctrina más "abierta", basada en el *"Loto de la Buena Ley"*. El shaktismo nunca se extendió mucho en China y Japón. En la secta Tachikawa del Shingon se desarrollaron tendencias eróticas en el siglo XI, pero la secta pronto fue suprimida. En 1132 fue establecida una escuela Shingon reformada, la Shingi-shingon-su.

La literatura tántrica consiste en tratados, encantamientos, himnos y descripciones de seres mitológicos. Las deidades tántricas frecuentemente tienen los mismos nombres que las de la tradición bhakti. La identidad de los nombres esconde una profunda diferencia en la función del panteón. Las divinidades bhákticas son criaturas de la imagina-

ción mitológica, a quienes se ama y cuya ayuda se implora. Las divinidades tántricas son personificaciones de fuerzas espirituales y mágicas a quienes se conjura y se utiliza como pasos en el camino a la salvación.

Las prácticas tántricas

Como todas las demás escuelas del budismo, el Tantra desarrolló cierta cantidad de prácticas que le son peculiares. Es esencial para el Tantra la diferencia entre los iniciados y los no iniciados y, correspondiendo a esta diferencia, una división tajante entre una doctrina exotérica y una doctrina esotérica. El Buda, tal como se le describe en los evangelios del budismo Pali, se enorgullecía por el hecho de que no escondía nada *"en su puño cerrado"*, en lo que se refiere a algún conocimiento relativo a la salvación. Por el contrario, el Tantra supone que los métodos de salvación realmente eficaces y su utilización apropiada no se pueden aprender de los libros sino que sólo pueden ser enseñados por medio del contacto personal con un instructor espiritual, llamado Gurú. Sólo un Gurú, a quien nos sometemos en completa obediencia, y quien está para nosotros en el lugar del Buda, puede traducir los verdaderos secretos y los misterios de la doctrina. Pequeños círculos de iniciados se reúnen alrededor de un Gurú, y lo que se enseña fuera de esos pequeños círculos de iniciados realmente está muy lejos de la verdad.

Sin iniciación no se puede siquiera empezar una preparación espiritual. La iniciación en este siste-

ma del budismo tiene la misma importancia decisiva que tenía en los cultos de los Misterios de Grecia y Roma. Además, podemos observar que la iniciación siempre ha sido importante en las sociedades primitivas, y que en esta forma como en muchas otras, el budismo tántrico es un retorno a formas primitivas de pensar y actuar. La palabra sánscrita para denominar la ceremonia de iniciación es *Abhishekha,* que significa literalmente *rociar*. El iniciado es rociado con agua bendita, y en este respecto hay cierta similitud con el bautismo cristiano. La ceremonia se deriva del antiguo ritual indio de investidura de los príncipes de la corona. En teoría, por medio de esa ceremonia, el príncipe de la corona era transformado en un gobernante mundial. En este caso, en forma semejante, se supone que el agua del Conocimiento capacita al devoto para convertirse en un gobernante mundial espiritual, es decir, un Buda. Nos llevaría muy lejos describir aquí todas las variedades de adoración y de ritual que practicaban los iniciados. Sin embargo, hay tres métodos que debemos tratar con algún detalle. Estos son:

I. La recitación de encantamientos.
II. La realización de gestos y danzas rituales.
III. La identificación con las divinidades por medio de una clase especial de meditación.

I. Por lo que se refiere al uso de encantamientos, tenemos que distinguir entre tres períodos. Al comienzo los budistas como todos los demás habitantes de la India en aquella época, esperaban que las fórmulas mágicas los protegieran del peligro, y

promovieran sus intereses mundanos. El uso de encantamientos para esos fines estaba muy extendido entre todas las naciones en el período preindustrial de la historia humana. Implicaba por lo menos dos suposiciones, a saber, que las enfermedades y muchas otras desgracias se deben a la influencia de algún poder demoniaco, y que las palabras tienen el poder de lidiar en forma efectiva con el demonio, ya sea echándole fuera, o haciendo que se vaya, o movilizando algún poder mágico bueno más fuerte en su contra. La creencia en la eficacia de las palabras mágicas se veía alentada por los sacerdotes y los médicos que tenían cierto interés en ella. Claro que siempre hubo algunos escépticos, quienes señalaron, como lo hizo el famoso budista Vasubandhu, que con mucha frecuencia las hierbas o las medicinas son el agente de curación, pero que los médicos, que temen que "uno se las arreglará sin nosotros, y ya no tendremos dinero", pretenden que la medicina sólo tiene éxito por medio del *mantra* ("encantamiento" en sánscrito), que es su secreto profesional. Un mantra es una encantación que hace maravillas cuando se dice. Para protegerse, los budistas empleaban no sólo los mantras tradicionales del brahmanismo sino también empleaban como encantamientos algunos de los sutras budistas más breves. Hiuen-Tsiang, el peregrino chino, le contó a su biógrafo, Hwui-Li, cómo el *Sutra del corazón de la perfecta sabiduría* le ayudó a atravesar el desierto de Gobi, invocando la ayuda de Kuan-Yin, que le había enseñado este sutra. Hiuen-Tsiang, en el desierto de Gobi "*encontró toda clase de formas demoniacas y extraños duendes, que parecían rodearlo por delante*

y por detrás. Aunque invocó el nombre de Kuan-Yin, no pudo ahuyentarlos a todos; pero cuando recitó este sutra, ante el sonido de las palabras desaparecieron todos en un momento. Cada vez que estaba en peligro, sólo en este sutra confiaba para su seguridad y su liberación".

A partir del siglo III d.c., los budistas usaron cada vez más los mantras para proteger su vida espiritual de las divinidades malignas. Se han añadido capítulos especiales sobre los encantamientos a algunos de los sutras mejor conocidos, como el *"Loto de la buena ley"* (cap. XXI), *"El Sutra Lankavatara"* (pp. 260-262), etc.

En tercer lugar, a partir del siglo VII, entre cierta sección de la comunidad los mantras se convirtieron en el principal vehículo de salvación. La práctica permisible, pero subsidiaria hasta ese momento, de murmurar encantamientos se convierte en la clave misma de la emancipación de las ataduras de la existencia en el *Mantra-yāna, 'El vehículo de los mantras'*. Si se aplican según las reglas, no hay nada que los mantras no puedan lograr. Su poder *"puede conferir incluso la budeidad —¡con cuánta mayor facilidad cualquier otra cosa que se pueda desear!"*. Alrededor del año 200 a.c. Nagasena en *"las preguntas del rey Milinda"* (ed. Trenkner, p. 150), todavía enseñaba que los encantamientos sólo pueden proteger donde no se les opone un Karma hostil: como prueba de ello se da el caso de Maudgalyayana, el discípulo de Buda, quien era muy hábil en la magia, y que sin embargo no pudo protegerse de ser castigado por una mala acción en su pasado remoto, y fue golpeado hasta morir por unos ladrones (*ibídem*, pági-

na 188). En el Tantra, en cambio, los Mantras y Dharanis actúan de manera infalible con tal de que las reglas, que son numerosas y minuciosas, sean estrictamente respetadas. Innumerables mantras fueron compuestos por los budistas tántricos, y todo el tema se trató como una ciencia muy elaborada, con numerosas leyes propias. Por ejemplo, un mantra dirigido a una divinidad masculina debe terminar con HUM o PHAT; sin embargo, si la divinidad es femenina, la última palabra debe ser SVAHA; y si es neutra, la palabra debe ser NAMAH. Dejando a un lado estos detalles, debemos decir algunas palabras sobre los razonamientos que indujeron al Tantra a suponer que el murmurar sílabas que por lo general no tienen ningún sentido podía producir efectos tan importantes en el mundo. Claro está, es el poder de la mente el que da su eficacia a los mantras. El mantra es un medio de entrar en contacto con las fuerzas invisibles que están a nuestro alrededor al dirigirnos a sus personificaciones. Seres superiores benévolos nos han dado esos mantras. El famoso "OM MANE PADME HUM", por ejemplo, que en el Tíbet se encuentra en todas partes —sobre las rocas, sobre las casas, en los molinillos de oraciones, y en los labios de la gente— es uno de los más preciados regalos de Avalokitesvara a este mundo doliente. El *"Sutra Mahā-Vairocana"* en su capítulo 4o., explica cómo sigue el poder de los mantras: *"Gracias al voto original de los Budas y Bodisatvas, reciben los mantras una fuerza milagrosa, así que al pronunciarlos se adquiere mérito ilimitado"*. El mismo texto dice que *"el éxito en nuestros planes por medio de los mantras se debe a su consagración por el Buda, quien*

ejerce sobre ellos una influencia profunda e inconcebible". Pronunciar un mantra es una forma de cortejar a una divinidad y, etimológicamente, la palabra mantra está conectada con palabras griegas como "meimao" que expresan un gran deseo, una intensidad de propósito, y con la palabra del antiguo alto alemán "minn-ia", que significa "hacer el amor a".

Para poder apreciar el lugar de los mantras en el ritual del budismo tántrico, debemos describir brevemente, para concluir, las cuatro operaciones que el *"Sutra Mahā-Vairocana"* distingue en el proceso de la recitación, o Jāpa, de los mantras. 1. La *recitación contemplativa,* que tiene cuatro aspectos: *a)* Uno recita el mantra mientras contempla en su corazón la forma de las letras —esto se llama la *"iluminación del corazón"*. *b)* Uno distingue bien el sonido de las distintas letras, y *c)* comprende bien el significado de las frases. Por último, está *d)* "la práctica de la respiración", en la cual uno regula su respiración con el fin de contemplar la interpenetración de los fieles y el Buda. Después de eso siguen 2 y 3, la recitación, acompañada por ofrendas a la divinidad, tales como flores, perfume, etcétera. Por último, 4, está la *recitación de la realización,* que es cuando se alcanza el "éxito" (Siddhi) por medio del poder de los mantras.

II. Además de los sonidos de los mantras, los gestos rituales son de gran importancia en el Tantra, en el cual se hizo una complicada clasificación de las posiciones mágicamente eficaces de las manos. Algunos de los gestos rituales más comunes se conocen por las estatuas de los Budas y Bodisatvas,

y son una guía importante para la identificación de esas estatuas. Éste no es el lugar más adecuado para examinar los detalles. Para los hindúes, la danza es una forma de *"cantar con el cuerpo"*. Adquirió una importancia considerable en el norte de la India y en los países que estaban bajo influencia tibetana. De todos modos, según la teoría tántrica, una acción ritual válida debe incluir los tres aspectos de nuestro ser, es decir, el cuerpo, el habla y la mente. El cuerpo actúa por medio de los gestos, el habla por medio de los mantras, y la mente por medio del trance (Samadhi).

III. El Tantra combina las necesidades de devoción de las masas con las prácticas de devoción de la escuela Yogacara, y con la metafísica de los Madhyamikas. En otras palabras, el Tantra se apropió del enorme panteón de la mitología popular, con su asombrosa variedad de divinidades, hadas, brujas etc. Sin embargo, los partidarios del Tantra estaban de acuerdo con las suposiciones metafísicas del Prajnaparamita, según las cuales sólo la realidad única de la vacuidad es enteramente real, mientras que cualquier clase de multiplicidad sería ultimadamente irreal, y el producto ficticio de nuestra imaginación enferma. La multiplicidad de dioses en realidad no sería más que una ficción, producto de la imaginación, y ninguna de esas divinidades estaría realmente allí. Nuestra mente moderna y librepensadora estaría totalmente de acuerdo con ese postulado. Sin embargo ¡existe la diferencia importante de que, según nuestras suposiciones modernas, la multiplicidad de las cosas a nuestro alrededor es real, y las divinidades son una fabri-

cación menos real debida a las decepciones de nuestra vida instintiva cuando se enfrenta con los hechos de la "realidad" cotidiana. Según el Tantra, tanto las cosas como los dioses son igualmente irreales si se comparan con la gran vacuidad única, pero en conjunto los datos de la mitología representan una especie de ficción que vale mucho más que los datos de nuestra experiencia práctica cotidiana y, cuando se manejan adecuadamente, nos ayudan en forma muy importante para alcanzar la emancipación de las ataduras de la existencia.

El Tantra elaboró un sistema de meditación sobre las divinidades, que está marcado por una secuencia de cuatro pasos:

En primer lugar, está la comprensión de la vacuidad y el hundir la individualidad separada de uno dentro de esa vacuidad.

En segundo lugar, uno debe repetir y visualizar *sílabas germen (bija).*

En tercer lugar, uno forma una concepción de la representación externa de una divinidad, tal como se ve en estatuas, pinturas, etc.

En cuatro lugar, por medio de la identificación, uno se convierte en la divinidad.

1. Recordamos que, según la Nueva Escuela de Sabiduría, la vacuidad es la realidad última y una; los Yogacarinos identificaron esta vacuidad con el Pensamiento, y enseñaron que fuera del Pensamiento no hay nada en el mundo exterior. Desde sus comienzos, el budismo en todas sus formas consideraba la ilusión de la individualidad como la raíz del pecado, el sufrimiento y el fracaso. El Tantra aconseja ahora al Yogi que *"desarrolle la vacuidad"* por medio del cultivo del Pensamiento *"soy,*

en mi ser esencial, de naturaleza diamantina". Un buen cultivo de este pensamiento acabaría por abolir la personalidad individual. Como lo dice el *Sadhana-Mala: "Por medio del fuego del concepto de la vacuidad los cinco Skandhas son destruidos sin remedio". Una vez que nos hemos identificado a nosotros mismos, o a nuestro ser, con la vacuidad, nuestro estado mental se llama "el pensamiento de la Iluminación" (Bodhi-Citta).*

2. A partir de los Vedas, el sonido ha sido tratado con mucha mayor seriedad en la India que en el Occidente. La filosofía occidental está dominada casi en su totalidad por la apariencia visual de las cosas, y el sonido se relega a una posición relativamente subordinada, casi al mismo nivel que el olfato y el gusto. De alguna manera, hemos llegado a la convicción de que la apariencia visual y táctil de las cosas corresponde más de cerca que su sonido a lo que realmente hay en ellas. Sin embargo, en la tradición mágica de todas las épocas, el sonido se acerca mucho más que ninguna otra cosa a la esencia de una fuerza. Cada palabra puede ser analizada en sus sílabas y, según el Tantra, las distintas sílabas no sólo corresponden a diferentes fuerzas espirituales o divinidades, sino que una sílaba o una letra, se puede utilizar para invocar a una divinidad, y por lo tanto, puede, en cierto sentido, ser llamada "el germen" de esa divinidad, de la misma manera que una semilla de trigo contiene la planta en sí misma. Parece lógico suponer que si como primer paso, uno puede disolverse en la vacuidad por medio del pensamiento concentrado, entonces también debe ser posible

producir a partir de la vacuidad todo el mundo de los fenómenos. Con la ayuda de ciertos sonidos —tales como AM, HUM, SVAHA— uno crea realmente las divinidades a partir del vacío. En la creencia de que esas divinidades no existían objetivamente antes de ser creadas por los Yogin, con la ayuda de los sonidos, el Tantra parece ser único, y sólo los sacerdotes egipcios se han atribuido un poder semejante. La mayoría de los sistemas mitológicos tendrían miedo de robar a sus divinidades una existencia objetiva e independiente. Normalmente se considera que es ignominioso para una divinidad el decir que *"no está ahí"*. Aquí, sin embargo, las divinidades son mero reflejo. La imaginación creadora es suprema, aunque está limitada por la tradición.

3. Lo indefinido y lo abundante de la fantasía individual es ordenado de alguna manera por una tradición que se refiere a la apariencia visual de las divinidades. Ésta se describe con gran cuidado en los llamados *Sādhanas,* algunos de los cuales se remontan al año 500 a.c. Era tarea de los artistas llevar a cabo esas prescripciones. La abrumadora mayoría de las imágenes tántricas que han llegado hasta nosotros están muy cerca de las prescripciones de los Sādhanas. Sólo en raras ocasiones los artistas han introducido cambios propios debidos a razones artísticas, por ejemplo para aumentar la simetría de las imágenes con muchos brazos. La imagen artística se considera como una base para visualizar la divinidad. Es una especie de artefacto de utilería, del cual hay que deshacerse a su debido tiempo, cuando lo que llamaríamos la "alucinación" de la divinidad ocupa su lugar.

4. Es un lugar común de la magia el que la identificación con una divinidad nos permite participar en sus poderes mágicos. La divinidad, claro está, es ilusoria, y también lo son los beneficios que derivamos de ella. Una vez más, lo que permite que ocurra esta identificación es el vacío de todo, el vacío que dentro de nosotros se une con el vacío que es la divinidad. El paso número tres ocasionaba la visión de la divinidad. Por medio del paso número cuatro nos convertimos realmente en la divinidad. El sujeto se identifica realmente con el objeto, el fiel con el objeto de la fe. *"La adoración, el que adora y el adorado, esos tres no están separados"*. Este es el estado mental que se conoce como Yoga, Concentración (Samadhi), o Trance (Dhyana).

Un auxiliar importante para la meditación tántrica son los círculos mágicos o *Mandalas,* que son conocidos por todos los amantes de la fe budista. Un Mandala es un diagrama que muestra a las divinidades en sus conexiones espirituales o cósmicas, y se emplea como base para alcanzar la visión de la ley espiritual que por este medio se representa. Un Mandala se pinta sobre tela o papel, o se dibuja sobre el suelo con arroz de colores o con guijarros, o puede estar grabado en piedra o en metal. Cada sistema del Tantra tiene sus propios Mandalas. Las divinidades o bien se muestran en forma pictórica, en su forma visible, o por medio de las letras sánscritas, que forman sus *sílabas germen,* o por medio de varios símbolos. Algunos Mandalas dan una representación detallada, aunque condensada, del universo entero, e incluyen no sólo a los Budas y Bodisatvas, sino tam-

bién a los dioses y espíritus, montañas y mares, el zodíaco y los grandes maestros heréticos. Los Mandalas están en la línea directa de la antigua tradición mágica. El primer paso de un mago que quiere conjurar un poder mágico siempre ha sido delimitar, separándolo de sus alrededores profanos, un círculo encantado, en el cual el poder se puede manifestar. En años recientes, C. G. Jung descubrió que algunos de sus pacientes dibujaban espontáneamente imágenes semejantes a los Mandalas budistas. El círculo y el cuadrado son, según él, los elementos esenciales de un Mandala y, aunque Jung nunca entendió realmente los métodos budistas de meditación, su intento de acercar la tradición tántrica a la psicología del inconsciente fue un fructífero punto de partida para realizar trabajos posteriores en este campo.

La filosofía tántrica

Si el Tantra espera la salvación a partir de los actos sagrados, debe tener una concepción del universo según la cual tales actos puedan ser la palanca de la emancipación. El cosmos consiste en un gran número de fuerzas, que son modos de la actividad de la fuerza del mundo; por medio de las acciones sagradas nos adaptamos a esas fuerzas y hacemos que sirvan para nuestros propósitos, que en sí mismo son también los propósitos del cosmos. El Buda ya no es sólo una realidad espiritual trascendente. La omnipresencia de la naturaleza del Buda resulta del hecho de que el Buda se concibe como un "*cuerpo cósmico*". Los seis elementos, que

son el material con que están hechas todas las cosas: Tierra, Agua, Fuego, Aire, Espacio, y Conciencia, son la sustancia de ese cuerpo cósmico, y las acciones del cuerpo, el habla y la mente son sus funciones. El mundo no es más que un reflejo de la luz del Buda, más concentrado en un sitio, y más difuso en otro, según el caso. El Buda es la realidad secreta que está en todas las cosas, su corazón, la verdad viva y central que está en todas ellas. Nosotros mismos no somos elementos extraños y externos a ello, y todo lo que tenemos que hacer es darnos cuenta de que nosotros mismos somos el Buda y el cosmos. Los razonamientos y las discusiones lógicas son inútiles. Sólo los actos de valor místico nos pueden ayudar a realizar nuestra comunidad íntima y universal, o sea la identidad con el Buda.

Es fácil ver que esta teoría es un paso lógico, inevitable por las tendencias del budismo que la precedieron. Para la Antigua Escuela de Sabiduría, el Nirvana había sido el opuesto absoluto de este mundo. El primer Mahayana había identificado el Nirvana y este mundo en la realidad absoluta de la vacuidad. Ahora, en el Tantra, el mundo se convierte en una manifestación del cuerpo de Dharma del Buda. Y una vez más, la antigua necesidad budista de la autoextinción total se expresa por medio de la nueva formulación metafísica. *"Cuando nos consideramos a nosotros mismos, al igual que a otros seres, como una manifestación del principio eterno de la vida, actuamos con una sensación de nuestra propia nulidad personal, libres de intereses personales y egoístas. Entonces, y sólo entonces, podemos dedicarnos al trabajo de*

este mundo sin hacer daño a nuestro progreso espiritual. Pues por medio de nuestra actitud mental cambiada hacia este mundo de fenómenos, hemos vencido prácticamente a este mundo". (Véase GLASENAPP.)

La mitología tántrica

Desde el comienzo, la personalidad del hombre se interpretó como un complejo de skandhas. El Tantra transfiere ahora esta concepción al Buda mismo, y asegura que está compuesto de cinco skandhas. Los skandhas mismos son Budas. En la literatura europea, con frecuencia se les llama *Dhyani Budas,* pero ese término, introducido por Hodgson hace unos 100 años, no sólo está en sánscrito defectuoso, sino que nunca se le ha encontrado en ningún texto tántrico. Es hora de descartarlo. Los textos mismos siempre hablan de los *"Cinco Tathagatas"*, o *"Los Cinco Jinas"*. Jina significa "vencedor" o "conquistador" y es un antiguo epíteto del Buda, que se refería originalmente a su conquista de la pasión. Los tibetanos siempre hablan de los cinco Jinas, y voy a seguir su ejemplo. Los cinco Jinas son "Vairocana", *el Iluminador* o *el Brillante;* "Akshobhya", *el Imperturbable;* "Ratna Sambhava", *el Nacido de joya;* "Amitabha", *la Luz Infinita;* y "Amoghasiddhi", *el Éxito Infalible.* Estos cinco Budas fueron introducidos alrededor del año 750 de nuestra era, y difieren completamente de todos los demás Budas conocidos por el budismo hasta entonces. Todos los Budas de los cuales se había oído hablar en el período anterior al Tantra habían empezado su carrera como seres

humanos ordinarios, o incluso como animales, y luego, por medio de una purificación progresiva, en muchos millones de vidas, habían llegado lenta y gradualmente a la budeidad. Los Cinco Jinas, por otra parte, siempre fueron Budas, desde el comienzo, y nunca fueron ninguna otra cosa.

Los cinco Jinas constituyen el cuerpo del universo. Además, el Tantra elaboró un sistema según el cual esos cinco Jinas "correspondían" místicamente a los distintos constituyentes del universo, que "participaban" en ellos. Cinco elementos corresponden a los cinco Jinas, cinco sentidos y objetos sensoriales, cinco puntos cardinales (el quinto es el centro). Al mismo tiempo, hay otras correspondencias con letras del alfabeto, con partes del cuerpo, con los distintos tipos de "aliento vital", con colores, sonidos, etc. Esto no es todo. Cada Buda celestial se refleja en un Bodisatva celestial, y en un Buda humano y está unido con una fuerza femenina, Shakti. Además, al introducir la idea de que cada Jina preside una "familia" mística, este sistema puede, en principio, agrupar a todas las demás divinidades bajo los cinco Jinas como divinidades accesorias.

El sistema de los cinco Jinas fue el más influyente, pero de ninguna manera el único sistema mitológico del Tantra. De la misma manera que el budismo podía considerar la personalidad humana como constituida por cinco skandhas, sin postular un principio unificador por encima de ellos, de la misma manera una reducción del universo a los cinco Tathagatas como sus constituyentes últimos podría satisfacer los requerimientos lógicos de la mayoría de los budistas. Sin embar-

go, parece que después del año 800 d.c. fue propugnada una doctrina, en lugares diferentes y en formas distintas, que trataba de derivar los cinco Tathagatas como emanaciones de un Buda original, primero, o primordial, a quien a veces se llama el *Adi-Buddha,* y que es el principio vivo, uno y eterno del universo entero.

Las tradiciones sobre el Adi-Buddha se consideraban como una parte de la enseñanza especialmente secreta, y actualmente no estamos en una posición que nos permita distinguir claramente entre las diferentes escuelas de pensamiento. Muchas escuelas parecen haber elegido a uno de los cinco Jinas, generalmente Vairocana, como el jefe. Otras introdujeron una sexta persona para presidirlos. Esta persona a veces lleva el nombre de Mahavairocana, a veces de Vajradhara, y a veces se le llama simplemente el Adi-Buddha.

En este punto es donde el budismo por fin se desvía completamente de sus enseñanzas originales, y prepara el camino de su propia extinción. Está perfectamente claro que esta clase de enseñanza debe tender en la dirección del henoteísmo. Como lo hemos visto antes, siempre ha sido convicción básica de la tradición budista que la finalidad de pensar sobre el mundo era escaparse de él, y no explicar su origen. Por lo que se refería al origen de la aparición de este universo que nos rodea, uno se conformaba con atribuírselo a la ignorancia y no a Dios. Los Yogacarinos fueron los primeros en construir un sistema extremadamente complicado que estaba destinado a deducir la aparición de un mundo de objetos externos a partir de la ignorancia como su causa, y de la "conciencia

de almacenamiento" como la base del universo. Quinientos años más tarde, alrededor de 950, algunos estudiosos tántricos, que vivían cerca del *Jaxartes,* llegaron a considerar una cosmogonía casi monoteísta como centro de la doctrina budista. Hasta ese entonces el Tathagata había sido el que daba la verdadera enseñanza sobre la causa del universo. Ahora el Tathagata mismo se convierte en esa causa. En el *Kalacakra Tantra,* y en algunos sistemas chinos, el Buda actúa como una especie de creador. Como *Señores de los Yogis,* los Budas fueron transformados en magos, que crearon este mundo por medio de su meditación. Todas las cosas son sus creaciones mágicas. Todo lo que existe, lo ven en su meditación creadora. Y lo que ven en su meditación debe ser real porque, excepto esta meditación, nada existe, y todo, tal como es, es realmente Pensamiento. Por muchos siglos había sido costumbre, en los círculos Yogacara, describir la realidad última como la *"matriz de los Tathagatas".* Se dice ahora que el mundo surge de esa matriz de los Tathagatas. La elaboración de esta cosmogonía fue el último acto creador del pensamiento budista. Cuando llegó a esta etapa de desarrollo ya no pudo dejar de mezclarse con las religiones monoteístas que estaban a su alrededor.

El Tantra de la mano izquierda

En nuestra revisión histórica hemos llamado la atención hacia la diferencia que existe entre el Tantra de la mano derecha y el de la mano izquierda (cf. pp. 244 y ss.). Los rasgos principales del Tantra de la mano izquierda son: 1. La adoración de

las *Shaktis* o divinidades femeninas, con las cuales están unidos los dioses masculinos en el abrazo de la unión amorosa, y de las cuales derivan su energía. 2. La presencia de gran cantidad de demonios y divinidades aterradoras, la adoración del dios Bhairava *(el Terrible)*, y un complicado ritual conectado con el camposanto. 3. El incluir el acto sexual, y otras formas de "conducta inmoral", entre las prácticas que conducen a la salvación.

El Tantra de la mano izquierda ha encontrado mucha desaprobación, y la indignación moral ha impedido a la mayoría de los observadores intentar entenderlo. Sin embargo, su vitalidad ha sido sorprendente; durante siglos ha sido una fuerza histórica de primera magnitud en Oriente, y debemos tratar de llegar a alguna apreciación de sus tres rasgos principales.

1. El antiguo budismo había sido un sistema severamente masculino, y sólo admitía unas cuantas divinidades femeninas muy subordinadas. Los dioses superiores son asexuados, y también lo son los habitantes de los campos búdicos. La femineidad en general era un obstáculo para los más altos alcances espirituales, y al acercarse a la budeidad el Bodisatva dejaba de renacer en forma de mujer. No es posible que una mujer se convierta en un Buda.

La Prajñaparamita y Tara fueron las primeras divinidades budistas autónomas. El culto de Tara parece haber entrado en el budismo alrededor de 150 d.c. Tārā del sánscrito "tārayati", es la salvadora que nos ayuda a "cruzar" a la otra orilla, que elimina el miedo y el temor y que otorga el cumplimiento de todos nuestros deseos. Tārā fue crea-

ción del pensamiento popular. La Prajñaparamita, por otra parte, se originó en pequeños grupos de ascetas metafísicos. En el Mahayana, Prajñaparamita no sólo era una virtud, un libro, y un mantra, sino también una divinidad. La personificación de la sabiduría trascendental parece haber empezado alrededor del comienzo de nuestra era. En los sutras de Prajñaparamita, se le describe como *"la Madre de todos los Budas"*. ¿Cuál es el significado de esta expresión? De la misma manera que un niño nace de la madre, así la iluminación completa de un Buda viene de la Perfección de la Sabiduría. Ella es quien les enseña a andar por el mundo. En esta forma, un principio femenino fue colocado al lado del Buda, y hasta cierto punto incluso por encima de él. Es interesante notar que los textos del Prajñaparamita, con su insistencia en el principio femenino en el mundo, tuvieron su origen en el sur de la India, donde el medio drávida había mantenido en vida muchas ideas matriarcales, que el brahmanismo más exclusivamente masculino había suprimido en el norte de la India. Casi en todas partes, en el pensamiento antiguo encontramos la noción de un principio que representa tanto la sabiduría como la femineidad, y que combinaba la maternidad con la virginidad. En el mundo mediterráneo nos encontramos, en el mismo período, con una *Sophia,* que está calcada en Ishtar, Isis, y Atenea. Representa una fusión de la idea de la sabiduría y de la idea de la Magna Mater, y es colocada al lado del ser supremo masculino. Como Ishtar y la virgen María, la Prajñaparamita era en esencia tanto madre como virgen. Es la "madre de todos los Budas", es decir que no

es estéril sino fértil, fructífera en la producción de muchos hechos buenos, y sus imágenes insisten mucho en la plenitud de sus senos. Por otra parte, al igual que una virgen, permanece *"no afectada, intacta"*, y las escrituras insisten más que nada en el hecho de que es inasible.

Mientras que el budismo reconocía en esta forma la importancia de las actitudes femeninas hacia el mundo, y las personificaba en una multitud de divinidades femeninas, por lo general se combatía una actitud sexual hacia la femineidad, y se pasaban por alto las implicaciones sexuales, tanto de la femineidad como de la relación entre el principio masculino y el femenino. En el Tantra de la mano izquierda, los conceptos derivados de la vida sexual fueron introducidos abiertamente en la explicación de los fenómenos espirituales. Claro que es bien conocido para los psicólogos el hecho de que la sexualidad, casi sin disfrazar, ha entrado con frecuencia en las experiencias místicas. Incluso el pensamiento metafísico abstracto no carece completamente de su aspecto libidinal. Esto ha sido sentido incluso por un filósofo al cual se considera generalmente como casi inhumano en su alejamiento de todas las afecciones humanas normales. Alguien le preguntó a Immanuel Kant por qué nunca se había casado. Kant contestó que en toda su vida sólo había tenido a una "amante"; ésta había sido la metafísica, y había querido permanecerle fiel. En forma semejante, los autores de los sutras Prajñaparamita estaban conscientes de que la persecución de la perfecta sabiduría fácilmente podía tomar la forma de una historia de amor con el Absoluto. La forma persistente en que

se escapa la perfecta sabiduría bastaría para mantener el interés hasta el fin. De hecho, se nos dice claramente que un Bodisatva debería pensar en la perfecta sabiduría con la misma intensidad y con la misma exclusividad con la cual un hombre piensa en una mujer "hermosa, atractiva y bella", con la cual se ha citado, pero que se ve impedido a verla.

Sin embargo, lo que sólo se implica en la mayoría de los tratados sobre la sabiduría sale a la luz abiertamente en el shaktismo. La más elevada realidad se concibe como una unión de un principio masculino (activo) con otro femenino (pasivo). El principio activo es llamado "habilidad en los medios", siendo el principio pasivo la "sabiduría". Sólo la unión de los dos puede llevar a la salvación. El Absoluto único es una unión de los dos, y ese acto de unión lo llena de la "más alta felicidad". El arte de esta escuela, como bien se sabe, representa a los Budas y a los Bodisatvas en el acto de la unión carnal —llamado actitud Yab-Yum (padre-madre) por los tibetanos.

2. La insistencia en el aspecto aterrador del universo está relacionada con el propósito de las prácticas yoga en el Tantra de la mano izquierda. El camino de la mano izquierda tiene como objetivo el desnudar al hombre de su ego, para que pueda identificarse completamente con el principio divino. La finalidad es ocasionar una destrucción y una obliteración completa y total de todos los elementos que hacen el ego, es decir, de nuestros deseos y pasiones. La concentración en la autodestrucción explicaría, hasta cierto punto, la aparición de las muchas divinidades aterradoras, que repre-

sentan los esfuerzos destructivos del yogi. Como dice el Dr. P. H. Pott: *"La idea de la destrucción despierta naturalmente la asociación con el cementerio, donde es destruido el cuerpo material. El lugar donde deberían realizarse los actos de consagración del "camino izquierdo" debería ser de preferencia un cementerio. El ritual está inspirado por su atmósfera"*. Esotéricamente, el cementerio representa el lugar donde se corta la última unión entre el hombre y su mundo.

3. Por último, debemos considerar los argumentos que se dan para justificar toda clase de conducta inmoral. No se espera realmente que los seguidores de cualquier religión aconsejen, por ejemplo, *"relaciones sexuales cotidianas en lugares apartados con niñas de 12 años de la casta Candala"*, como una especie de deber sagrado. El *Guhyasamaja-tantra,* uno de los primeros, y también uno de los más sagrados, evangelios del Tantra de la mano izquierda, parece enseñar exactamente lo contrario de lo que pedía el ascetismo budista. Nos dice que con toda seguridad llegaremos fácilmente a la budeidad si *"cultivamos todos los placeres sensuales, exactamente como deseemos"*. Las privaciones y las austeridades fallan donde triunfa la *"satisfacción de todos los deseos"*. Precisamente las acciones más inmorales, más tabú, parecen tener una fascinación especial para los seguidores de esta doctrina. Uno es animado a desafiar las prohibiciones que restringen la comida permitida a los ascetas. Uno debe comer la carne de elefantes, caballos y perros, y toda comida y bebida debería mezclarse con basura, orina o carne. No es de extrañar que

esta doctrina haya sido calificada con tanta frecuencia de aberración de la mente humana.

El objetivo de esta doctrina debería ser perfectamente familiar para cualquiera que haya estudiado la mentalidad del misticismo. Lo que se quiere aquí es poner a los sentidos voluntariamente en contacto con los objetos que los estimulan, ya sea por medio de una fuerte atracción, o de la repugnancia. Por una parte, uno sólo puede llegar a una realización plena y a la comprensión de la vanidad y la relatividad de los placeres de los sentidos al exponerse a ellos. Por otra parte, también sabemos de santos cristianos que se esforzaron por sobreponerse a su repugnancia sensual de las cosas asquerosas poniéndolas dentro de sus bocas. Tal conducta realmente estaría de acuerdo con el espíritu del ascetismo. También es fácil ver que la metafísica del Mahayana podía llevar muy bien a esas conclusiones. Se enseñaba que el Nirvana y este mundo eran una y la misma cosa. Entonces las pasiones tampoco están fuera del Nirvana, *"las pasiones son lo mismo que el Nirvana"*. Las dos ramas del Tantra están de acuerdo sobre este punto. La forma de la mano derecha sostenía que las pasiones se debían sublimar antes de poder convertirse en alas para llegar a la iluminación. El amor sensual, el amor al propio ser, a las mujeres, a las posiciones materiales, se justifica en tanto que son el punto de partida de un amor universal y que lo abarca todo. Por lo tanto, las pasiones no deben ser suprimidas, sin ennoblecidas y transformadas. Por otra parte, el Tantra de la mano izquierda creía que las pasiones en su forma directa y no sublimada podían ser convertidas en vehículos de salva-

ción. Creo que, además, debemos admitir que la objeción a las prácticas inmorales llevadas a cabo en nombre de la religión es más social que religiosa. Es posible que a los Yogis de la mano izquierda les haya faltado espiritualidad, pero es seguro que estaban lamentablemente escasos de respetabilidad. Es igualmente seguro que no querían ser respetables. Para comprender mejor esto, debemos darnos cuenta de que la religión puede existir en una forma institucionalizada, o en forma sumamente individualista. En una religión institucionalizada, la doctrina y la práctica religiosa rara vez están en conflicto con la moral social ordinaria. Por otra parte, los místicos más individualistas no ven ninguna razón real por la cual la religión y la moralidad necesariamente deban ir de la mano. La moral ordinaria de la gente común se basa en poco más que los tabúes sociales; es decir, esencialmente en el temor al aislamiento social que el místico considera como el campo de cultivo ideal para la emancipación espiritual. Mientras todavía están bajo la influencia del temor a los tabúes de la sociedad, los Yogis no han alcanzado la "libertad de espíritu", que es su meta. Durante esa etapa de su progreso espiritual en la cual todavía se sienten atados a las reglas morales de su ambiente social, pueden encontrar saludable romper sus lazos con ellas, y soportar vivir separados y aislados del tibio calor de la aprobación de la tribu. La rebelión contra las restricciones sociales se llama "anti-nomianismo". Ha aparecido en diferentes momentos en todas las religiones, y en el budismo no está limitada a los Tantras, sino que también se observa entre los amidistas, y en el Ch'an. Por tanto, la

conducta inmoral tal vez sea una etapa necesaria de transición para alcanzar la conducta amoral. Encontramos un paralelo casi exacto del amoralismo budista en la descripción que hace Ruysbroek de las opiniones de ciertos "seguidores del espíritu libre". *"Por tanto llegan a decir que mientras el hombre tienda a las virtudes, y desee hacer la muy preciosa voluntad de Dios, todavía es imperfecto, puesto que está preocupado por la adquisición de las cosas. Piensan entonces que nunca pueden creer en las virtudes, o tener mérito adicional, o cometer pecados. Por consiguiente, tienen la posibilidad de consentir a todos los deseos de su naturaleza más baja, puesto que han regresado al estado de la inocencia, y las leyes ya no son aplicables a ellos. Pretenden ser libres, fuera de los mandamientos y las virtudes. Libres en su carne, le dan al cuerpo lo que éste desea. Para ellos la más alta santidad para el hombre consiste en seguir sin compulsión y en todas las cosas su instinto natural, para que pueda abandonarse a todos los impulsos al satisfacer las demandas del cuerpo"*.

El dominio del cuerpo

Sin embargo, sería erróneo dar demasiada importancia a la falta de acuerdo que separa las formulaciones doctrinarias del Tantra de las del budismo más antiguo. En un detalle decisivo, el Tantra, en todas sus ramas, ha permanecido fiel al espíritu de la tradición budista. Aquí, como siempre, el cuerpo físico es considerado como el objeto principal de todos los esfuerzos. Hemos señalado antes (pp. 131-2) que una disciplina cuidadosa del cuerpo es

la piedra angular de la preparación budista. Esto se aplica a todas las escuelas, a pesar de sus divergencias.

Fue el digno comportamiento físico de un monje lo que convirtió a Shariputra. Las privaciones de una vida sin hogar exigían un considerable dominio del cuerpo. El monje, como le dijo el Buda a Shariputra, debe ser capaz de soportar el frío, el calor excesivo, el hambre; no debe temer a los tábanos, a las serpientes, ni a los ataques de hombres o bestias; no debe reflexionar con descontento sobre dónde comerá o dormirá. El trabajo con el cuerpo pertenecía a la rutina esencial de la vida budista que seguía tranquilamente, sin verse afectada por disputas doctrinarias. Constantemente se deja a un lado y se va en contra de la comodidad del aquél. Los movimientos musculares se ven sujetos a un perpetuo *cuidado,* es decir, que uno trata de ser consciente de lo que hace, al caminar, estar de pie, sentarse, etc. La respiración yoga rítmica y consciente controla los pulmones y el sistema respiratorio. Uno combate las exigencias del canal alimenticio por medio del ayuno, por medio de la regla de que ningún alimento debe ser ingerido después del mediodía, y por una meditación determinada sobre los aspectos onerosos y asquerosos de la alimentación. Los órganos de los sentidos, como hemos visto antes (p. 134) son rígidamente *vigilados.* El control y la mortificación del cuerpo pertenece a la esencia de la vida espiritual. Al mismo tiempo, el cuerpo, aunque es una carga, no debe ser despreciado. Como hemos visto (p. 138), el trance más elevado se logra por medio del cuerpo. Da una gran beatitud y una calma completa, y puesto

que se extingue todo pensamiento, la realización de este estado depende del cuerpo. Se dice que uno *"toca el elemento inmortal con su cuerpo"*.

Cualquiera que haya intentado meditar debe haber observado que las debilidades y los trastornos del cuerpo suelen interferir con la meditación continua. De acuerdo con esto, el *Sukhavativyuha* había enseñado que en el paraíso de Amitabha los cuerpos físicos de todos los seres serían *"tan fuertes como el diamante de Narayana"*. El Tantra adoptó esta idea, así como muchas prácticas yogas que servirían para transformar al cuerpo en un *cuerpo diamantino,* y convertirlo en un vehículo apto para el viaje espiritual, haciéndolo *maduro,* lo suficientemente fuerte para soportar el esfuerzo que le impone el trabajo espiritual. En relación con esto se aceptó la autoridad de la fisiología del Hathayoga. Se cree que el cuerpo contiene un inmenso número de nervios, o arterias (nadi), canales de fuerza oculta, y cuatro centros vitales que se llaman *plexos nerviosos (cakra)* o *lotos (padma)*. El centro más bajo es la región del ombligo, otro está en el corazón, otro debajo del cuello, y otro en la cabeza. Entre los incontables *nervios,* tres son los más importantes: dos a ambos lados de la médula espinal, y uno en medio. El nervio izquierdo representa la Sabiduría, el derecho la capacidad en los Medios, y el central la Unidad Absoluta. Con ayuda de las prácticas esotéricas, que son totalmente ininteligibles sin la guía de un Gurú, el Yogi ocasiona la unión de la Sabiduría y la Habilidad en los Medios en el centro nervioso más bajo, produciendo allí el *Pensamiento de la iluminación (bodhi-citta)*. Este debe desplazarse luego hacia arriba, siguiendo el

nervio central hasta que se convierte en un estado de dicha inmóvil en el centro nervioso más alto. Los ejercicios sistemáticos de respiración tienen un papel muy importante en esta técnica, porque se dice que regulan los *Vientos Vitales* que a su vez determinan la corriente de la fuerza oculta en los nervios. Todo esto, tal como se explica aquí en términos generales, parece bastante fantástico, y requeriría muchas páginas hacerlo aun vagamente plausible. Debo remitir al lector a los vastos tratados sobre el Hatha Yoga que se encuentran disponibles.

En ese contexto sólo nos interesa mostrar la seriedad con que el Tantra consideraba al cuerpo. La verdad está en el interior del cuerpo, y surge a partir de éste. En el *Hevajra-Tantra,* el Señor explica que, aunque todo está vacío, es necesaria la existencia de un cuerpo físico, porque la más alta dicha no se podría alcanzar sin él. La verdad última reside en el interior del cuerpo. *"Él está en el interior de la casa, pero tú preguntas por él afuera. Tú ves a tu marido en el interior, y sin embargo preguntas a los vecinos si saben dónde está".* Así dice Saraha, un poeta tántrico de Bengala. *"Los estudiosos explican todas las escrituras, pero no conocen al Buda que reside en el interior del cuerpo".* Era la ardua lucha con su propia constitución física lo que llenaba la vida del Yogin tántrico, y cualesquiera teorías que pudiera tener no eran más que subproductos menores de sus esfuerzos.

IX. DESARROLLOS NO INDIOS

Panorama general

LAS escuelas que hemos considerado hasta ahora tuvieron su origen en la India, y, aunque eran aceptadas fuera de la India, sus principios fundamentales no fueron seriamente modificados allí. Sin embargo, hay tres escuelas fuera de la India que han modificado profundamente el impulso indio. Estas son, en el Lejano Oriente, el *Ch'an (Zen)* y el *Amidismo,* y en el Tíbet el *Rnyin-ma-pa.*

El budismo se había extendido a China a partir del Asia central. Fue introducido primeramente alrededor del año 50 d.c. El budismo chino, siempre sospechoso para los confucianos, tomó gran parte de su color del taoísmo indígena. Tuvo gran éxito bajo la dinastía Liang en el siglo VI y durante la mayor parte de la dinastía T'ang (618-907). A partir del año 1000, dos escuelas han atraído a la mayoría de los monjes chinos. La secta Ch'an de la meditación es un desarrollo de la metafísica Mahayana, del Prajñaparamita y de los Yogacarinos, reformada por las condiciones chinas y japonesas. El Amidismo es la forma que adoptó, con el tiempo, el "budismo de la fe" en China y Japón. Alrededor del año 700 de nuestra era, unos monjes de Bengala llevaron la religión budista al Tíbet. La religión *Bön* indígena del Tíbet había sido una forma de chamanismo mágico. El budismo nunca pudo desalojarla. Hasta nuestros días, después de

casi 1200 años de gobierno budista, la religión Bön sigue siendo una fuerza vital. Los monjes del Tíbet siempre han estado muy divididos en su actitud frente al chamanismo indígena. Algunos asimilaron mucho de él, y otros menos. Después del año 1400, la escuela menos mágica, conocida como la *iglesia amarilla,* ha ganado la supremacía por medio de las reformas de Tsong-kha-pa. Muchas de las sectas *rojas,* más mágicas, siguen existiendo, y los Rnyin-ma-pa representan la rama del Tantra tibetano que ha cedido más que ninguna otra a la influencia del bönismo.

El Ch'an

La palabra *Ch'an* es el equivalente chino de la palabra sánscrita Dhyana y significa *meditación.* Se pueden distinguir tres etapas en el desarrollo de la escuela Ch'an:

1. Un *período formativo,* que empezó alrededor de 440 con un grupo de estudiosos de la traducción china que hizo Gunabhadra del *Sutra Lankavatara.* Alrededor de 520 tenemos la figura legendaria de Bodidharma. Después de eso unos grupos de monjes que se reúnen alrededor de hombres como Seng-t'san (m. 606), cuyo poema, llamado *Hsin Hsin Ming ("Sobre creer en la mente")* es una de las mejores exposiciones del budismo que conozco, y Huineng (637-713), del sur de China, quien es presentado a la posteridad como una persona iletrada, de mentalidad práctica, que se acercó a la verdad en forma súbita y sin circunloquios. Buena parte de las tradiciones sobre la temprana historia

del Ch'an son invenciones de una época posterior. Muchos de los Dichos y Canciones de los patriarcas que nos han sido transmitidos son, sin embargo, documentos históricos y espirituales muy valiosos.

2. Aproximadamente después de 700 d.c., el Ch'an se establece como *escuela separada*. En 734 Shen-hui, un discípulo de Huineng, fundó una escuela en el sur de China. Mientras que la rama norteña del Ch'an se extinguió en medio del período T'ang (ca. 750), todos los desarrollos posteriores del Ch'an se derivan de la escuela de Shen-hui. Hasta entonces los monjes Ch'an habían vivido en los monasterios de la secta Lu-tsung (Vinaya), pero alrededor de 750 Paichang les dio una regla especial propia, y una organización independiente. El rasgo más revolucionario del Vinaya de Pai-chang fue la introducción del trabajo manual. *"Un día sin trabajo, un día sin comida"*. Bajo la dinastía T'ang (618-907), la secta Ch'an fue ganando lentamente la preeminencia sobre las demás escuelas. Una de las razones fue el hecho de que había sobrevivido a la dura persecución de 845, mejor que ninguna otra secta. Los cinco Grandes Maestros que salieron de los discípulos de Huineng iniciaron una larga serie de grandes maestros T'ang del Ch'an y éste fue el período heroico y creador del Ch'an.

3. Alrededor del año 1000, el Ch'an era más importante que todas las sectas budistas chinas, con excepción del Amidismo. Dentro de la escuela Ch'an, la secta Lin-chi había ganado la supremacía. Su posición estaba *sistematizada,* y mecanizada hasta cierto punto. En forma de colecciones de adi-

vinanzas y dichos críticos, generalmente conectados con los maestros T'ang, fueron compuestos libros de texto especiales en los siglos XII y XIII. Las adivinanzas se conocen técnicamente como *Kungan (Koan,* en japonés, literalmente *documento oficial).* He aquí un ejemplo: "Una vez un monje le preguntó a Tung-shan: '¿Qué es el Buda?' Tung-shan respondió: 'Tres libras de lino' ".

4. El período final es el momento en que esta escuela se infiltra en la cultura general del Lejano Oriente, en su arte y en las costumbres generales de vida. El arte del período Sung es una expresión de la filosofía Ch'an. Fue particularmente en Japón donde se hizo sentir la influencia cultural del Zen. El Ch'an había sido llevado al Japón alrededor del año 1200 por Eisai y Dogen. Su sencillez y su heroísmo directo atrajeron a los hombres de la clase militar. La disciplina Zen les ayudó a dominar su temor a la muerte. Fueron compuestos muchos poemas que atestiguaban la victoria del soldado sobre la muerte:

Ni el cielo ni la tierra me protegen.
Me alegro de saber que todas las cosas son vacías, —yo y el mundo.
Honor a la espada blandida por los grandes espadachines Yuan.
Úsala, y corta una brisa de primavera, como un rayo.

Una descripción detallada de la amplia influencia del Zen sobre la pintura japonesa, así como la caligrafía, la jardinería, la ceremonia del té, la es-

grima, la danza y la poesía nos llevaría demasiado lejos aquí, y remito al lector a las excelentes obras de D. T. Suzuki sobre este tema.

Los rasgos específicos del budismo Ch'an también se pueden agrupar en cuatro categorías:

1. Los aspectos tradicionales del budismo se consideran con hostilidad. Imágenes y escrituras son despreciadas, las convenciones son ridiculizadas por medio de deliberadas excentricidades. El Ch'an muestra un espíritu de empirismo radical, muy semejante al de la Royal Society en Inglaterra en el siglo XVII. Ahí también el lema era: *"No pienses, inténtalo"* y *"No tienen comercio con los libros más que para saber qué experimentos se han intentado antes"* (Sprat). El Ch'an buscaba la trasmisión directa de la budeidad fuera de la tradición escrita. El estudio de las escrituras, por tanto, se descuidaba. En los monasterios, se las coloca para servir de referencia ocasional muy cerca del retrete. La discusión de comentarios, el examen de las Escrituras, la reflexión sobre palabras son considerados como algo semejante a investigar la arena en el fondo del mar. *"¿De qué sirve contar los tesoros de otra gente?" "Ver la propia naturaleza de uno es Ch'an"*. En comparación con eso, no importa nada más. Los historiadores han atribuido con frecuencia estas actitudes al aspecto práctico del carácter nacional chino. Esta no puede ser toda la verdad porque el antitradicionalismo invadió todo el mundo budista entre los años 500 y 1000, y el Tantra indio ofrece a este respecto muchos paralelos con el Ch'an.

2. El Ch'an es hostil a la especulación metafísica, opuesto a la teoría y empeñado en abolir el razonamiento. La visión directa se precia más que los elaborados tejidos de un pensamiento sutil. La verdad no se dice en términos abstractos y generales, sino tan concretamente como sea posible. Los maestros T'ang eran renombrados por sus sentencias oraculares y crípticas, y por sus actos curiosos y originales. La salvación se encuentra en las cosas ordinarias de la vida cotidiana. Hsuan-chien fue iluminado cuando su maestro apagó una vela, otro al caerse un ladrillo, otro cuando se le rompió la pierna. Este no era un fenómeno totalmente nuevo. Los *Salmos de los Hermanos* y *Salmos de las Hermanas* en Pali muestran que también en la Antigua Escuela de Sabiduría los incidentes triviales fácilmente podían provocar el despertar definitivo. Los maestros Ch'an muestran su desaprobación de la simple tradición con actos sorprendentes. Queman estatuas de madera del Buda, matan gatos, pescan camarones y peces. El maestro ayuda al discípulo no tanto por las palabras sabias que salen de su boca, sino por la "acción directa" de tirarle de la nariz, golpearlo con el cayado (pang), o gritarle (pang-ho). Los Koans, base y soporte de la meditación, consisten en adivinanzas y cuentos enigmáticos sobre los cuales uno debe pensar, hasta que el agotamiento intelectual lleva a una comprensión súbita de su significado. Una vez más, el Koan no es, como se dice con tanta frecuencia, una creación peculiar del genio chino. No es sino la forma china de una tendencia budista general que, al mismo tiempo, es claramente visible en Bengala, donde los Sahajiyas tántricos enseñaban

por medio de adivinanzas y expresiones enigmáticas, en parte para cuidar los secretos de sus pensamientos, y en parte para evitar las abstracciones por medio de imágenes concretas.

3. La *iluminación súbita* era el lema distintivo de la rama meridional del Ch'an. La iluminación, según Hui-neng y sus sucesores, no es un proceso gradual, sino instantáneo. La significación de esta enseñanza ha sido malentendida con frecuencia. Los maestros Ch'an no querían decir que no era necesaria ninguna preparación, y que la iluminación se alcanzaba en un tiempo muy corto. Simplemente insistían en la verdad mística común de que la iluminación ocurre en un *"momento intemporal"*, es decir, fuera del tiempo, en la eternidad, y que es un acto del Absoluto mismo, no algo hecho por nosotros. Uno no puede hacer nada para volverse iluminado (p. 153). Esperar que las austeridades o la meditación produzcan la salvación es como *"frotar un ladrillo para convertirlo en un espejo"*. La iluminación ocurre simplemente, sin la mediación de ninguna condición o influencia finita, y es, podríamos decir, un acontecimiento totalmente *"libre"*. No es la acumulación gradual de mérito lo que causa la iluminación, sino un acto súbito de reconocimiento. En su esencia, toda esta enseñanza es impecablemente ortodoxa. La secta Ch'an se desvía de la ortodoxia sólo cuando saca la inferencia de que no se necesita seguir las prescripciones menores de la disciplina, y cultiva así una indiferencia moral que le permitió estar de acuerdo con las demandas del militarismo japonés.

4. Como el amidismo, los Madhyamikas, y hasta cierto punto el Tantra, el Ch'an cree que la realización de la vida budista sólo puede encontrarse en su negación. El Buda está oculto en las cosas humildes de la vida cotidiana. Tomar esas cosas exactamente como vienen, a eso equivale la iluminación. *"Por lo que se refiere a los seguidores del Ch'an, cuando ven un bastón simplemente lo llaman un bastón. Si quieren caminar, simplemente caminan; si quieren sentarse, simplemente se sientan. En ninguna circunstancia deben estar agitados y distraídos"*. O bien: *"¡Qué maravillosamente sobrenatural! ¡y qué milagroso es esto! ¡voy por agua, cargo leña!"* o bien:

En primavera, las flores, y en otoño la luna,
en verano una brisa refrescante, y en invierno la nieve.
¿Qué otra cosa necesito?
Cada hora es para mí una hora de alegría.

El amidismo

El culto de Amitabha se había originado en el noroeste de la India, en la tierra limítrofe entre Irán y la India. Misioneros de la misma región lo habían llevado a China alrededor del año 150 d.c. Alrededor del año 350, Hui-yuan fundó la *Escuela de la tierra pura*, que enseñaba un camino fácil hacia la salvación, basado en el Sutra Sukhavati (p. 201). Durante largo tiempo el budismo de la fe en China estuvo centrado alrededor de las figuras de Shakyamuni (Shih-chia) y Maitreya (Mi-lo),

y buena cantidad de Bodisatvas como Avalokitesvara (Kuan-yin) y Kshitigarbha (Ti-tsang) eran reverenciados en vastas regiones. Aunque Maitreya ha seguido siendo popular, y el culto de Manjusri (Wen-shu) y Vairocana (Pi-lu-che-na) se extendió ampliamente en el siglo VIII, las inscripciones y las imágenes sugieren que Amitabha (O-mi-to) salió al frente alrededor de 650 a.c., y entonces Kuan-yin quedó asociado muy de cerca a su culto. Mientras que en la India hasta ahora se han encontrado muy pocas representaciones de Amitabha y ninguna de su paraíso, China ofrece una abundancia de esas imágenes. Desconocemos las razones por las cuales el paraíso de Amitabha atrajo tanto la imaginación de los chinos. Los *"campos de juncos"* egipcios, o el paraíso de Osiris, el *"Var"* iranio y las *"Islas de los bienaventurados"* griegas así como los *"Jardines de las Hespérides"* también están en occidente, y el folklore chino ya poseía la noción de un palacio de las hadas en las montañas de Kun-lun, habitado por Hsi-wang-um, *"madre real del occidente"*. Después de 650 el amidismo tuvo una complicada teología. Tzu-min (680-748) fue uno de los primeros en concentrarse en la simple repetición del nombre de Amitabha. La escuela ha conservado su popularidad hasta nuestros días.

En Japón, las ideas del amidismo empezaron a extenderse después de 950 d.c. En el período Kamakura el movimiento se organizó en una gran cantidad de escuelas, dos de las cuales son las más importantes:

Honen fundó la *"escuela de la tierra pura"* *(Jodo)* en 1175, y uno de sus discípulos, Shinran

Shonin (1173-1262), la *"verdadera secta de la tierra pura" (Jodo Shin-shu)*. En 1931 las "escuelas de la tierra pura" tenían en Japón 16 millones de fieles, con 23 mil sacerdotes. Poco menos de la mitad de todos los budistas japoneses pertenecían a estas escuelas.

Se acostumbra considerar la secta de Nichiren (1222-1282) como una de las escuelas del amidismo. Sería más apropiado contarla entre las ramas del shintoísmo nacionalista. Nichiren tenía un temperamento agresivo y mal carácter, y manifestó un grado de egoísmo personal y tribal que lo descalifica como un maestro budista. No sólo se convenció a sí mismo de que a él, personalmente, se le mencionaba en el *"Loto de la buena ley"*, sino también de que los japoneses eran la raza elegida que había de regenerar al mundo. Los seguidores de la secta de Nichiren, como lo expresa Suzuki, *"aún ahora son más o menos militaristas y no se llevan bien con otros budistas"*.

Desde el punto de vista del pensamiento budista, lo más interesante del desarrollo del amidismo en el Lejano Oriente está en su creciente radicalismo, que llega a su culminación en la secta Shin. El Shinshu, empeñado en aumentar el poder de la fe y de los votos de Amida, en abaratar la salvación y simplificar la doctrina, rechaza todo ritualismo, toda filosofía e incluso el leve ascetismo de una vida monástica. Todos los hombres, ya sean honrados o criminales, son, sin distinción, admitidos en el paraíso de Amida. La fe en la gracia de Amida es la única condición para la admisión. Todos somos igualmente pecadores, y Amida es un dios de amor compasivo. A diferencia del dios

cristiano, él no es un juez. La idea de que la moralidad no cuenta nada si se la compara con la fe se remonta muy atrás. La encontramos ya un milenio antes de Shinran. Alrededor del año 150 d.c., encontramos en el Divyavadana (pp. 258-259) una historia que ilustra con cuánta ligereza podían ser consideradas las reglas morales incluso en aquella época. Dharmaruci, quien vivió hace tres cones, había matado a sus padres, matado a un Arhat, y quemado un monasterio. Sin embargo el futuro Shakyamuni lo ordenó con las palabras: *"¿De qué sirven las reglas? Sólo repite constantemente la fórmula '¡Loa al Buda, loa al Dharma!"*. Los sacerdotes del Shin-shu pueden casarse, comer pescado y carne. Llevan a su conclusión lógica la antigua idea de que uno debería acomodarse a este mundo. Al hacer lo que hace el mundo, al vivir como otra gente común, los sacerdotes evitan erigir barreras, y pueden encontrarse con los legos con mayor facilidad. La secta Shin tiende en la dirección de la abolición de todas las prácticas religiosas específicas. Claro que el motivo para abrogar el celibato es muy diferente del que prevalece en el Tantra. Ahí la idea era emplear el cuerpo entero para la salvación, y no había ninguna razón por la cual deberían ser eliminadas las partes sexuales. El sexo era una forma de ejercicio físico, y una tentación valientemente soportada. En el Shin-shu, el matrimonio es una forma de compartir la carga de los humildes, de respetar las costumbres y los deberes de la sociedad en que se vive y que sería presuntuoso rechazar. La tarea principal es vivir como cualquier otro, y servir tanto al mundo como al Buda. El espíritu democrático del Shin-shu y su

aceptación de los deberes sociales han logrado el éxito en el mundo actual. La secta Shin, única entre todas las sectas budistas, ha mostrado durante los últimos 50 años que el budismo puede adaptarse a las condiciones industriales, aunque tal "adaptación" del budismo fácilmente podría ser tomada, equivocadamente, como su abolición.

El Rnyin-ma-pa

En Tíbet la antigua secta Roja, cuyos adeptos llevan ropa roja en vez de amarilla, practica y predica una doctrina esotérica que originalmente fue introducida por el príncipe indio Padma Sambhava alrededor del año 750 d.c. Padma Sambhava fue un hacedor de milagros que sólo visitó dos veces brevemente el Tíbet. Durante los cortos 18 meses de su estancia tuvo, sin embargo, una influencia que todavía se siente hoy día en el Tíbet, a pesar del hecho de que la Iglesia Amarilla oficial viene combatiendo su doctrina desde hace cinco siglos. La razón principal de la duradera influencia de Padma Sambhava parece ser el hecho de que su interpretación del budismo —una forma del Tantra— es muy cercana al bönismo, la religión indígena del Tíbet. Los seguidores de Padma Sambhava generalmente reciben el nombre de Rnyin-ma-pa, literalmente "los Antiguos". La razón de este epíteto se encuentra en el hecho de que sus doctrinas fueron introducidas más o menos entre 750 y 850, es decir, en el período anterior a la gran persecución del budismo por el rey Glan-dar-ma (836-41).

Es obvio que las doctrinas mágicas secretas,

puesto que no pretenden justificarse sólo por el razonamiento, requieren alguna forma de inspiración para tener autoridad. La tradición Rnyin-ma-pa pretende estar basada en dos fuentes de autoridad. Los fundamentos iniciales de la doctrina fueron transmitidos directamente a partir de los maestros indios. Además, sin embargo, el Rnyin-ma-pa decidió creer, al igual que la tradición hermética del mundo mediterráneo, que la tradición tiene una base adicional que consiste en el descubrimiento de textos enterrados (gter-ma). Padma Sambhava y otros maestros enterraron ciertos textos en lugares alejados, que debían ser encontrados en el momento preciso por personas predestinadas, cada vez que surgiera la necesidad de una revelación suplementaria. En forma semejante, los textos herméticos que tratan de astrología, alquimia, magia, etc., en muchos casos pretenden representar libros escritos por antiguos sabios, para ser "encontrados" y editados cuando llegara el tiempo. Esto parece confirmar otra vez más nuestra opinión de que buena parte del Tantra es una fusión entre la magia egipcia en su forma gnóstica, por una parte, y la metafísica del Mahayana, por la otra. Los textos enterrados en Tíbet fueron desenterrados más o menos a partir de 1125. Entre ellos hay algunas obras extremadamente valiosas.

En sus puntos esenciales la doctrina Rnyin-ma-pa es una rama del Tantra de la mano izquierda. La adoración de divinidades tutelares desempeña un papel importante, y este sistema conoce 100 de esas deidades, de las cuales 58 son serenas y 42 airadas. Claro que, además, está el culto de las divinidades terribles, que en su esencia se conciben

como destructoras de los tres archienemigos tranicionales de nuestra tranquilidad mental, es decir, de la codicia, el odio, la ilusión. Las prácticas fisiológicas del Hatha Yoga tienen un papel importante. La manipulación de las "Arterias" (cf. pp. 198-99) y del semen viril se supone que resulta en la producción de la felicidad, la luz y la despreocupación. Las diferentes clases de prácticas se efectúan normalmente en el orden siguiente: primero, debe haber la creación mental de las imágenes de los dioses tutelares, producida por medio de la recitación de fórmulas y de la meditación sobre las visiones así provocadas. En segundo lugar, viene el control físico mental de las Arterias y del semen viril. Y en tercer lugar, darse cuenta de la verdadera naturaleza de la propia mente, que es la vacuidad misma. La idea distintiva de esta escuela es que trata de utilizar lo que los budistas generalmente descartan, es decir, las emociones de la ira y el deseo sensual, etc.; y en segundo lugar, que trata de emplear el cuerpo material, una temida atadura del espíritu para los demás budistas, como un medio provechoso para ayudar al espíritu. La naturaleza mágica del Rnyin-ma-pa se ve en su doctrina de Thod-gyal, *sobrepasar lo más elevado,* según la cual hay una forma de salvación o emancipación en la cual el cuerpo material puede desvanecerse en el arco iris, o bien en la forma de los colores del arco iris.

Las doctrinas de esta escuela son muy complicadas en sus detalles, y sería imposible dar una explicación breve de ellas. Los lectores que se interesen por este aspecto del budismo pueden consultar algunos de los textos que Evans-Wentz ha

puesto a nuestro alcance en inglés. Una doctrina especialmente fascinante que los Rnyin-ma-pa han conservado es la doctrina del *Bardo.* Bardo es el nombre de la experiencia por la que pasa una persona en el intervalo entre la muerte y un nuevo renacimiento. Muchos budistas suponen que un nuevo nacimiento sigue instantáneamente a la muerte. Otros, sin embargo, postulan un intervalo, y la escuela Rnyin-ma-pa nos da una descripción muy detallada de las experiencias del "alma" en el plano Bardo, que nos es accesible gracias a la admirable traducción de Evans-Wentz del *Libro de los Muertos* tibetano. Algunas de las tradiciones que contiene obviamente se remontan a la edad de piedra. Este libro da consejos al alma del hombre moribundo, preparándola para las experiencias típicas a las que se verá expuesta. En esta obra sobrevive hasta nuestros días una gran cantidad de sabiduría egipcia.

El budismo europeo

En los siglos XVII y XVIII, los misioneros jesuitas habían adquirido un conocimiento bastante exacto del budismo chino y japonés, pero el primero que dio a conocer el budismo en Europa como una religión viva fue un filósofo alemán, Arturo Schopenhauer. Sin ningún conocimiento de las escrituras budistas, guiado únicamente por la filosofía de Kant, por una traducción latina de una traducción persa de los *Upanishads* y su propia desilusión de la vida, Schopenhauer, para 1819 había desarrollado un sistema filosófico que, en su insistencia en la *"negación del deseo de vivir"* y en la

compasión como la única virtud redentora, era en espíritu muy cercana al budismo. Las ideas de Schopenhauer, expresadas en un estilo vivo y legible, han tenido gran influencia en Europa. Richard Wagner fue profundamente impresionado por las enseñanzas del Buda, y en años recientes Albert Schweitzer vivió la vida que Schopenhauer tan sólo recomendó.

En el transcurso del siglo XIX, la invasión de Asia por mercaderes, soldados y misioneros europeos fue acompañada por una lenta infiltración de las ideas asiáticas en Europa. Esta infiltración tomó la forma de la investigación científica y de la propaganda popular. La investigación erudita de los escritos budistas y del arte budista ha continuado ininterrumpidamente durante 120 años. En cada generación, la historia del budismo ha atraído a una cantidad considerable de estudiosos de gran capacidad. Muchos de ellos, especialmente al principio, estudiaron el budismo como se observa a un enemigo, empeñados en probar la superioridad del cristianismo. Unos cuantos estaban convencidos de que trataban con una religión de suprema pureza, de la cual Europa podía aprender mucho. La mayoría investigó los documentos con el desapego con el que se hace un crucigrama. Como resultado de la labor de cuatro generaciones, la exploración del budismo ha logrado grandes progresos, aunque queda mucho por hacer. Sociológicamente, el "orientalismo" en Europa estaba ligado al imperialismo. Con la decadencia del imperialismo europeo, el orientalismo se encuentra actualmente en profunda crisis, y uno se pregunta cuál será su futuro. En la Unión Soviética los

estudios budistas parecen haber decaído completamente, aunque en el pasado los rusos hicieron grandes contribuciones al conocimiento sobre el budismo. Acaso el misticismo de los budistas no sea del gusto de los materialistas dialécticos.

1875 es un año que marca un acontecimiento muy importante. Madame Blavatsky y el coronel Olcott fundaron la "Sociedad Teosófica". Sus actividades aceleraron el influjo del conocimiento sobre las religiones asiáticas, y restauraron la confianza en sí mismos en las mentes vacilantes de los propios asiáticos. En esa época, la civilización europea, una mezcla de ciencia y comercio, de cristianismo y militarismo, parecía enormemente fuerte. La dinamita latente de la guerra nacional y de la guerra de clases era percibida por muy pocos. Una creciente cantidad de hombres educados en la India y en Ceilán, sentía, al igual que los japoneses por la misma época, que no tenía más alternativa que adoptar el sistema occidental con todo lo que ello implica. Los misioneros cristianos esperaban rápidas conversiones masivas. Pero entonces cambió la corriente, en forma bastante súbita e inesperada. Unos cuantos miembros de la raza dominante, hombres y mujeres blancos de Rusia, América e Inglaterra, teósofos, aparecieron entre los hindúes y los singaleses para proclamar su admiración hacia la antigua sabiduría del oriente. Madame Blavatsky habló del budismo en términos de la más alta consideración, el coronel Olcott escribió un "catecismo budista" y A. P. Sinnett publicó un libro de gran éxito en el cual toda clase de ideas misteriosas, pero fascinantes, eran presentadas como "budismo esotérico".

El mito de los Mahatmas localizaba a estos invisibles, sabios y semidivinos líderes de la humanidad en los Himalayas, en el Tíbet, país budista que se vio rodeado de una aura de sabiduría sobrehumana. Con su intervención a tiempo, el teosofismo le ha hecho un gran servicio a la causa budista. Aunque más tarde, como organización, fue corrompido por la riqueza y la charlatanería, ha seguido dando ímpetu a los estudios budistas y ha inspirado a muchos para buscar más allá. También perteneció a las filas de los teósofos Edwin Arnold, cuyo poema, *"La Luz de Asia"*, ha llevado a muchos corazones a amar y admirar al Buda por la pureza de su vida y por su devoción al bienestar de la humanidad.

Después de 1900, fueron enviados desde Asia unos cuantos misioneros, los cuales trabajaron en Londres y otras partes, sin mucho éxito. En las capitales europeas, en París, Londres y Berlín, se establecieron pequeñas organizaciones de propaganda. En Inglaterra, la "sociedad budista", bajo la capaz dirección de Christmas Humphreys, ha mostrado gran iniciativa para *"tocar el tambor del Dharma"*. Sin embargo, hasta ahora, el budismo europeo ha sido incapaz de pararse sobre sus propios pies. Como hemos visto, la organización del Samgha ha sido el elemento permanente y estable de la historia budista. Monjes y monasterios son el fundamento indispensable de un movimiento budista, cuya meta es ser una realidad social concreta y viva. Algunos budistas europeos que se han sentido atraídos por la vida monástica se han ido a Ceilán, China y Japón. Los obstáculos para el establecimiento de monasterios budistas en Europa son gran-

des, pero probablemente no más grandes de lo que originalmente fueron en China. Al irse haciendo aún más patente la bancarrota de nuestra civilización, mucha más gente será atraída a la sabiduría del pasado, y alguna de estas personas a su forma budista. Falta por verse dónde y cuándo harán su primera aparición los europeos vestidos con la túnica color de azafrán.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

PRINCIPALES FECHAS DE LA HISTORIA BUDISTA

Am = Amidismo
B = Budismo
Ch = China, chino
Hi = Hinayana
LY = Lógica Yogacarin
MY = Madhyamika-Yogacarin
NS = Nueva Sabiduría
S = Sarvastivadin
T = Tantra
Th = Theravadins
Y = Yogacarin
Z = Zen (Ch'an)

Desp. de Buda	*Antes de Cristo*	*Historia*	*Hinayana*	*Mahayana*	*Arte*
80	480	480 Muerte de Buda 325 Alejandro en la India 315 Candragupta			
260	300	274 Asoka empieza a gobernar 236 Muere Asoka	246 Mahinda lleva el B. a Ceilán 240 Sthaviravadins y Mahasanghikas se separan		
360	200	160 Menandro		Prajnaparamita original (NS)	120 Puertas de Sanchi
460	100		80 Evangelios Pali escritos	80 Sutras Mahayana: Saddharma, Pundarika, etc.	-500 d.c. Gandhara -200 d.c. Mathura
560	d. c.	25-60 Kadfises I El B. va a China 61 Sueño de Mingti 78-103 Kanishka	100 Ashvagosha	Gran Prajnaparamita (NS)	Amaravati Relicario de Peshawar
660	100		140 Vibhasha (S) en Cachemira	160 Sutra Sandhinirmocana (Y) Nagarjuna (NS) Aryadeva (NS)	150-350 Mayoría del Amaravati
760	200	220 El B. va a Annam			Pintores budistas en el sur de China 265 Primera pagoda en China -600 Arte Gupta Ellora. Ajanta
860	300	355 Edicto chino permite existencia de monjes 357-385 Fu kien protege al B 372 El B. va a Corea 385-414 Candragupta II 399-414 Fa hien en la India		333 Hui-yüan (Am) * (Y) Lankavatara Sutra Maitreyanatha (MY) 385 Kumarajiva a China	(Y) Ku k'ai chih
960	400	414-455 Kumaragupta I funda Nalanda 438-452 El To-pa Tao persigue al B. El B. va a Birmania, Java, Sumatra 452 y ss. El To-pa protege al B.	Vasubandhu (S) 420 Budaghosa (Th) 440 Mahavamsa (Th) 460 Dhammapala (Tn)	Vasubandhu (Y) Asanga (Y) Kumarajiva (NS) 416 Muere Hui-yüan Dignaga (LY) 498-561 Bodhidharma (Z) Paramartha (Y)	-500 Escultura B. en el norte de China 414-520 Grutas de Yun-kang Escultura Wei
1060	500	518 Primer catálogo del Tripitaka chino 552 El B. va a Japón 572 Shotoku Taishi * 573 Segunda persecución en China		560 Muere Sthiramati 580 Fund. de Tien tai Fund. de San-lun	Renacimiento del arte en China
1160	600	El B. va a Sumatra 606-647 Harshavardhana 621 Muere Shotoku Taishi 629-645 Hiuen-tsiang en India 642 y ss.		Fund. de Hua-yen 606 Muere Seng-t-san (Z) 635 Dharmapala (Y) 637 Hui-neng (Z) *	Gruta de Ajanta

		621 Muere Shotoku Taishi		(Z)	
		629-645 Hiuen-tsiang en India		635 Dharmapala (Y)	Gruta de Ajanta
		642 y ss. Song-tsen-gampo (Tíbet)		637 Hui-neng (Z) * Fund. de Lu-tsung	
		642 El B. va al Tíbet		645-664 Hiuen-tsiang (Y) trabaja en China	Li-szu-hsun
		651 Primer templo B. en Tibet		650 Chandrakirti (NS)	
		671-695 Viajes de I-tsing		643 Fa-tsang (Hua-yen) Dharmakirti (L)	
1260	700	El B. va a Annam Mahayana, religión oficial de Srivijava		691 Shantideva (NS) *	Templos de Nara
		710-784 Período Nara		713 Muere Hui-neng (Z)	Wu tao tze Java
		711 Sindh ganado por Islam		716 Fund. de Shing-gon	-1000
		720 El B. (Hi) va a Siam		Shubhakarisimha (T)	Tun-hu-ang
			740	Vajrabodhi (T)	
		749	Anuruddha, Abhidhammatthasangaha	Amoghavajra (T)	
		Primer monasterio (Samye) en Tíbet		747 Padmasambhava al Tíbet (T)	747 Buda gigantesco en Nara
		760 Árabes toman Asia central		Shantarakshita (T)	
		Fund. de Odantapuri Dinastía Pala		774 Muere Amoghvajra	Borobudur Todaiji
		770-815 Dhàrmapala			
1360	800	Shivaísmo desplaza al B. en Cachemira		Haribhadra (NS)	802 Fund. de Angkor
		Mahayana se desarrolla en Camboya		805 Dengyo Daishi funda Ten-dai en Mte. Hiei	
		845 Persecución por Wu-tsang			
		850-1350 Dinastía Korye en Corea		840 Muere Kobo Daishi (T)	
				Sistema Koan (Z)	-1300
1460	900	Lang-dharma			Arte coreano
		El Islam desplaza al B. en Asia central	920 El rey Aba Salamevan Kasup V (Ceilán)	949 Muere Yuen-men (Z)	
				Kuya (Am)	
				942-1017 Genshin (Tendai)	
				965 Kala-cakra (T)	
				980 Atisa *	
1560	1000	1000-1200 El B. goza del apoyo real en Annam			1017 Muere Yeishin Sozu
				1020 Pi-yen-chi (Z)	
		1077 Muere el rey Anuruddha de Birmania	1040 Theravadins ganan Birmania	1038-1122 Milarepa	
		1086-1112 Rey Kyansittha de Birmania		1039 Atisa va a Tíbet	
				1052 Muere Atisa	
1660	1100			1100 Ryonin (Tendai, Am)	
			1140 Theravadins ganan Siam	1133 Honen Shonin (Am) *	
		1180-1205 Dvayavarman VII (Camboya)		1173 Shinran (Am) *	El arte florece en Tíbet
		1197 Nalanda destruido por el Islam		1191 Eisai lleva el Zen a Japón	Arte de Bayon en Camboya
1760	1200	1202 Shakyapandita llega al Tíbet		1200 Dogen (Z) *	
				Fund. de Jodo-shu (Am)	
				1211 Muere Honen Shonin (Am)	
				1215 Muere Eisai (Z)	
				Dogen (1200-53) funda Soto (Z)	
		1227-63 Tokyori apoya al Z		1222 Nichiren *	
				1225 Fund. de Jodo-shin-shu	

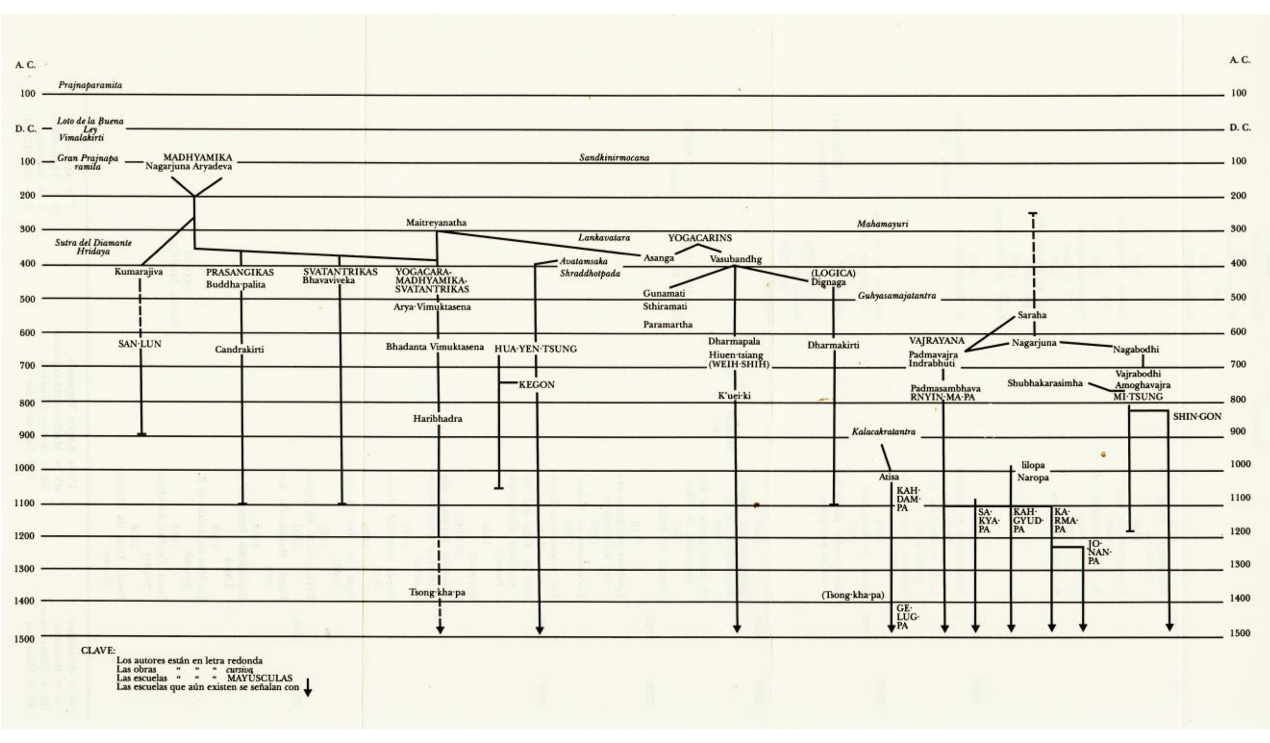
		1227-63 Tokyori apoya al Z 1251-84 Hojo Tokimune apoya al Zen 1260-94 Kublai Khan apoya el B. Ceremonia del té llega a Japón	1240 Dhammakitti 1280 Jinacarita	funda Soto (Z) 1222 Nichiren • 1225 Fund. de Jodo-shin-shu 1228 Mumon Kwan (Z) 1239 Ippen Shonin (Z) • 1253 Muere Dogen (Z) 1267 Dai-o Kokushi (1235-1308) funda Rinzai (Z), Eison (1202-90) revive la esc. Ri-Tsu (Vinaya) 1282 Muere Nichiren 1289 M. Ippen Shonin (Am) 1288 Bu-ston (T) •	1252 Kamakura Dai Butsu Templo de Engakuji
1860	1300	1320 Mahayana decae en Camboya 1340 Conversión de Laos 1360 B. (Hi) religión oficial de Siam 1392 B. decae en Corea		1357 Muere Tsong-kha-pa 1365 Nagarakirtagama (T) en Java 1385 Jugi de Ryogo Shogei (Am) 1392 Fund. de Ge-lug-pa (T)	
1960	1400	-1500 Persecución en Annam 1480 Java: hinduismo desplaza al B. Sumatra: Islam desplaza al B.		1419 M. Tsong-kha-pa	1420-1506 Seshiu (Z)
2060	1500	1576 Fund. de Kum bun 1577 Conversión definitiva de los mongoles		Shi yen ki de Wu Ch'eng-en (Am) 1573 Taranatha • 1573-1645 Takuan (Z) 1599-1655 Chih-hsu	1582-1645 Miyamoto
2160	1600	1603 Tokugawa en Japón Decadencia del B. 1642 5º Dalai Lama es Rey-Sacerdote de Tíbet 1643 Constr. de Potala	1620 Manual de Yogavacara	1685-1768 Hakuin (Z)	1643-94 Basho
2260	1700	1718 Ejércitos mongoles ayudan al Ge-lug-pa 1769 Hinduismo en Nepal 1785 1er. monasterio Burjat			
2360	1800	1819 *Welt as Wille und Vorstellung* (Schopenhauer) 1840 Burnouf 1850-65 Rebelión Tai-ping destruye muchos monasterios 1875 Fund. Sociedad Teosófica 1879 *Light of Asia* (E. Arnold) 1890 Revive el B. en Japón			
2460	1900	1891 Fund. Mahabodhi Society 1904 Expedición británica a Lhasa			

		1642 5º Dalai Lama es Rey-Sacerdote de Tíbet 1643 Constr. de Potala	cara	1685-1768 Hakuin (Z)	1643-94 Basho
2260	1700	1718 Ejércitos mongoles ayudan al Ge-lug-pa 1769 Hinduismo en Nepal 1785 1er. monasterio Burjat			
2360	1800	1819 *Welt as Wille und Vorstellung* (Schopenhauer) 1840 Burnouf 1850-65 Rebelión Tai-ping destruye muchos monasterios 1875 Fund. Sociedad Teosófica 1879 *Light of Asia* (E. Arnold) 1890 Revive el B. en Japón			
2460	1900	1891 Fund. Mahabodhi Society 1904 Expedición británica a Lhasa 1909 Tai Hsu restablece el B. japonés 1926 Fund. English Buddhist Society 1928 Fund. Amis du Boudhisme		1924-29 Taisho Issaikyo	

Am = Amidismo
B = Budismo
Ch = China, chino
Hi = Hinayana

LY = Lógica Yogacarin
MY = Madhyamika-Yogacarin
NS = Nueva Sabiduría
S = Sarvastivadin

T = Tantra
Th = Theravadins
Y = Yogacarin
Z = Zen (Ch'an)



A. C.
100
D. C.
100
200
300
400
500
600
700
800
900
1000
1100
1200
1300
1400
1500
Prajnaparamita
Loto de la Buena Ley
Vimalakirti
Gran Prajnaparamita
MADHYAMIKA
Nagarjuna Aryadeva
Sandkinirmocana
Sutra del Diamante
Hridaya
Kumarajiva
SAN·LUN
PRASANGIKAS
Buddha·palita
Candrakirti
SVATANTRIKAS
Bhavaviveka
Maitreyanatha
YOGACARA-MADHYAMIKA-SVATANTRIKAS
Arya·Vimuktasena
Bhadanta Vimuktasena
Haribhadra
Tsong·kha·pa
Avatamsaka
Shraddhotpada
HUA·YEN·TSUNG
KEGON
Lankavatara
YOGACARINS
Asanga
Vasubandhg
Gunamati
Sthiramati
Paramartha
Dharmapala
Hiuen·tsiang
(WEIH·SHIH)
K'uei·ki
(LOGICA)
Dignaga
Dharmakirti
Mahamayuri
Guhyasamajatantra
Saraha
VAJRAYANA
Nagarjuna
Nagabodhi
Padmavajra
Indrabhuti
Vajrabodhi
Amoghavajra
Shubhakarasimha
MI·TSUNG
Padmasambhava
RNYIN·MA·PA
SHIN·GON
Kalacakratantra
Atisa
lilopa
Naropa
KAH·DAM·PA
SA·KYA·PA
KAH·GYUD·PA
KA·RMA·PA
JO·NAN·PA
(Tsong·kha·pa)
GE·LUG·PA
CLAVE:
Los autores están en letra redonda
Las obras " " " cursiva
Las escuelas " " " MAYUSCULAS
Las escuelas que aún existen se señalan con ↓

El budismo: su esencia y su desarrollo, de Edward Conze,
se terminó de imprimir y encuadernar en marzo de 2013
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
calzada San Lorenzo 244, 09830, México, D. F.

El tiraje fue de 1 700 ejemplares.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

BREVIARIOS

Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo.*
Abetti, Giorgio. *Historia de la astronomía.*
Afnan, Soheil, M. *El pensamiento de Avicena.*
Aimard, Paule. *El lenguaje del niño.*
Akzin, Benjamin. *Estado y nación.*
Albert, Pierre y Tudesq, A. J. *Historia de la radio y la televisión.*
Albertoni, Ettore A. *Historia de las doctrinas políticas en Italia.*
Alem, Jean-Pierre. *El espionaje y el contraespionaje.*
Axelos, Kostas. *Horizontes del mundo.*

Bachelard, Gaston. *El agua y los sueños.*
Bachelard, Gaston. *El derecho de soñar.*
Bachelard, Gaston. *El aire y los sueños.*
Bachelard, Gaston. *La poética de la ensoñación.*
Bachelard, Gaston. *La poética del espacio.*
Bachelard, Gaston. *Lautréamont.*
Bachelard, Gaston. *La intuición del instante.*
Badcock, C. R. *Lévi-Strauss, el estructuralismo y la teoría sociológica.*
Bajtin, Mijail M. *Problemas de la poética de Dostoievsky.*
Barlow, Michel. *El pensamiento de Bergson.*
Barnes, Barry. *T. S. Kuhn y las ciencias sociales.*
Barnett, Lincoln Kinnear. *El universo y el doctor Einstein.*
Barrow, R. H. *Los romanos.*
Barthel, Gustav. *Historia del arte alemán.*
Baty, Gaston y René Chavance. *El arte teatral.*
Baumann, Michael L. *B. Traven.*
Baynes, Norman Hepburn. *El imperio bizantino.*
Bayón, Damián. *Aventura plástica de Hispanoamérica.*
Bloch, Marc. *Introducción a la historia.*
Bloch, Raymond. *La adivinación en la antigüedad.*
Bluche, Fréderic. *El bonapartismo.*
Bobbio, Norberto. *El existencialismo.*
Bochenski, Innocentius Marie. *La filosofía actual.*
Borges, Jorge Luis y Delia Ingenieros. *Antiguas literaturas germánicas.*
Borges, Jorge Luis. *Manual de zoología fantástica.*
Bouton, Charles. *La lingüística aplicada.*
Bowra, Cecile Maurice. *Historia de la literatura griega.*

Boyd, Waldo T. *Oceanología.*
Braidwood, Robert. *El hombre prehistórico.*
Brushwood, John Stubbs. *México en su novela.*
Bruun, Geoffrey. *La Europa del siglo XIX. 1815-1914.*
Buber, Martin. *Caminos de utopía.*
Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?*
Burdin, Jean-Claude y Émile de Lavergne. *Las bacterias.*
Burke, Kenneth. *Retórica de la religión. Estudios de logología.*
Burnet, Sir Macfarlane. Genes, sueños y realidades.

Caglar, Hughette. *La psicología escolar.*
Caillois, Roger. *La cuesta de la guerra.*
Copland, Aaron. *Cómo escuchar la música.*
Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás.*
Cornut, Guy. *La voz.*
Corraze, Jacques. *La terapéutica en sexología.*
Corvez, Maurice. *La filosofía de Heidegger.*
Cossío del Pomar, Felipe. *El mundo de los incas.*
Crabbe, Katharyn F. *J. R. R. Tolkien.*

Dewey, John. *Naturaleza humana y conducta.*
Dickson, F. P. *La bóveda de la noche.*
Dilthey, Wilhelm. *Historia de la filosofía.*
Dobzshansky. *Herencia, raza y sociedad.*
Dorfles, Gillo. *El devenir de las artes.*
Droz, Rémy y Maryvonne Rahmy. *Cómo leer a Piaget.*
Dubos, René. *Los sueños de la razón.*
Dunn, John. *La teoría política de Occidente ante el futuro.*
Dunn, Leslie Clarence y Theodosius Grigorievich

Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre.*
Frondizi, Risieri. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre.*
Frondizi, Risieri. *¿Qué son los valores?*
Fusfeld, Daniel Ronald. *La época del economista.*

Gall, Jacques y François Gall. *El filibusterismo.*
Gall, Jacques y François Gall. *La pintura galante francesa.*
Gould, Carol C. *Ontología social de Marx.*
Grant, Edward. *La ciencia física en la Edad Media.*
Gregory, Michael y Carroll, Susanne. *Lenguaje y situación.*
Griffiths, A. Phillips. *Conocimiento y creencia. Lecturas filosóficas de Oxford.*

Grisoni, Dominique. *Políticas de la filosofía.*
Guignebert, Charles. *El cristianismo antiguo.*
Guignebert, Charles. *El cristianismo medieval y moderno.*
Guiraud, Pierre. *El lenguaje del cuerpo.*
Guiraud, Pierre. *La semántica.*
Guthrie, William Keith Chambers. *Los filósofos griegos.*

Jahning, Dieter. *Historia del mundo: historia del arte.*
Jaspers, Karl. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia.*
Jeans, James Hopwood. *Historia de la física. Hasta mediados del siglo XX.*
Jolivet, Pierre. *Los insectos y el hombre.*

Lefebvre, Georges. *La Revolución francesa y el Imperio.*
Lefebvre, Henri. *Nietzsche.*
Leftwich, Adrián. *¿Qué es la política?*
Lerry, Jean-Bernard. *Los desechos y su tratamiento.*
Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje.*
Lévi-Strauss, Claude. *El totemismo en la actualidad.*
Levin, Harry. *James Joyce.*

Murdoch, Iris. *El fuego y el Sol.*
Murray, Gilbert. *Eurípides y su tiempo.*
Murray, John Middleton. *El estilo literario.*
Mussot-Goulard, Renée. *Carlomagno.*
Myers, Edward D. *La educación en la perspectiva de la historia.*
Nidditch, Peter Harold. *Filosofía de la ciencia.*
Nohl, Herman. *Antropología pedagógica.*
Nohl, Herman. *Introducción a la ética.*

Oppenhein, Félix Errera. *Ética y filosofía política.*
Orozco, José Luis. *Henry Adams y la tragedia del poder norteamericano.*

Paulme, Denise. *Las esculturas del África negra.*
Paupe, Jean. *La alergia.*
Paz, Juan Carlos. *La música en los Estados Unidos.*

Reyes, Alfonso. *La filosofía helenística.*
Reyes, Alfonso. *Trayectoria de Goethe.*

Sadoul, Georges. *Las maravillas del cine.*
Sadoul, Georges. *Vida de Chaplin.*

Struve, Otto. *El universo.*
Sue, Roger. *El ocio.*
Suffel, Jacques. *Gustave Flaubert.*
Szilasi, Wilhelm. *¿Qué es la ciencia?*

Taylor, Alfred Edward. *El pensamiento de Sócrates.*

Weischedel, Wilhelm. *Los filósofos entre bambalinas.*
Werblowsky R. J. Zwi. *Más allá de la tradición y la modernidad.*
Westheim, Paul. *El grabado en madera.*
Westheim, Paul. *La calavera.*
White, Alan R. *La filosofía de la acción.*
Whitrow, G. J. *La estructura del universo.*
Wilson, Edmund. *Los rollos del Mar Muerto.*
Wilson, Edmund. *Ventana a Rusia.*
Wilson, John Albert. *La cultura egipcia.*

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 4816



El budismo, uno de los grandes sistemas religiosos del mundo contemporáneo aparecido antes que las primeras religiones monoteístas, ha desarrollado a lo largo del tiempo una organización coherente y práctica que proporciona a los adeptos una serie de herramientas concretas con las cuales enfrentar las dificultades de la vida humana. Sin embargo, sus enseñanzas no son del todo transparentes para aquellos que se han formado bajo una visión del mundo distinta, racional y utilitaria. En ese sentido, esta obra es un compendio que explica al lector instruido en las costumbres y creencias occidentales la estructura y la integración dinámica de un acervo de prácticas espirituales ancestrales.

Con un lenguaje impecable y preciso, Edward Conze sintetiza las particularidades de esta forma oriental de espiritualidad, intentando situar al lector en una filosofía y una religión desconocida a través de los elementos comparables que le pueden ser más cercanos. Así, la búsqueda por negar la individualidad, el valor del silencio, la función del pesimismo radical, la negación de la muerte o la superación del sufrimiento aparecen como objetivos a veces compartidos, a veces aludidos, de otras formas de espiritualidad de nuestro tiempo. Conze integra así un texto fundamental que aclara los principios esenciales de esta práctica religiosa.

Este trabajo, considerado ya un clásico, constituye una innegable aportación para quien por cuestiones intelectuales o espirituales busca adentrarse en esa religión que promulga una vida armoniosa con el mundo material, o quizá tan sólo una paz espiritual más elevada.

Edward Conze (1904-1979) es uno de los especialistas más reconocidos en torno al budismo. Gran parte de su obra está dedicada a la traducción de escrituras del Mahayana, una de sus divisiones fundamentales.

www.fondodeculturaeconomica.com

